حاشية سلطان العلماء   حاشية سلطان بر عصندى

من ممتلكات الوالد محمد قاسم ...

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله ... بعد حمده الله على افضاله

والصلوة على النبي واله

ملك الاقل جعفر
ابن المرحوم شيخ محمد

حصه محمد باقر

نظر فيه الاقل مهدي
ابن السيد حسن الحسيني
الشهير بالقزويني
١٢٣٩

مالكه بالاستحقاق ...
محمد على ... محمد قاسم ...
... بالنبي والوصي

مالكه ... محمد ... الحسيني الطباطبائي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله الطاهرين وبعد فيقول المحتاج الى عفو ربه الغني خليفة
سلطان الحسيني ان هذه فوائد نافعة وعوائد رائقة قد سنحت لفكري القاصر وسمح بها قلمي الفاتر حين مطالعة
شرح المختصر العضدي الذي اشتهرت به الاقوال الفقهاء واجل ما صنف في هذا الفن واحسنها فاثبتها توضيحا للمراد
وتصحيحا للفساد وتبعيدا [illegible] اكثر المسائل المتعلقة بطول [illegible] الى الحاصل [illegible] الى عمدة المطالب الحقيق بالطلب
مقتصرا بالمقصود النفيس مستعينا بالله [illegible] بعض الكاتبين او يهتدي بها [illegible]
الموفق والمعين **قوله** شرط الجواز بسلامة العاقبة اقول هذا اعتراض على قوله التأخير جايز لانه لا [illegible] التأخير
جايز مطلقا اذ [illegible] الجواز مشروط بسلامة العاقبة في نفس الامر فاذا مات المكلف ظهر عدم جواز تأخيره فكان على [illegible]
فاجاب بانه لا يمكن [illegible] من الشرع لان سلامة العاقبة مجهول للمكلف بحيث لا يمكنه العلم به والجهل بالشرط يستلزم الجهل
بالمشروط فلا يمكنه امتثال التكليف به اي العمل بهذا الجواز فيلزم التكليف بالمحال انما يلزم لو كان وجوب التأخير مشروطا
بسلامة التأخير اذ لا يمكن امتثال الفعل [illegible] فحصل الوجوب [illegible] اما كون جواز التأخير مشروطا بسلامة العاقبة
فلا يلزم التكليف بالمحال لامكان الامتثال بالمبادرة في اول الوقت [illegible] التكليف بالمحال [illegible] لكن
يلزم انه لا يمكن العمل بجواز التأخير اصلا لانه لا يمكن الاطلاع على حصول شرطه ووجوب الفعل واقع قطعا [illegible]
البتة ليخرج عن العهدة ويحصل الظن ببراءة الذمة فيكون تجويز التأخير الوارد في الشرع لغوا [illegible]
يجوز التأخير لوجه الوجوه في الموسع وقد بينا خلافه في [illegible] بل [illegible] على الاجماع [illegible]
وستأتي زيادة تحقيق لهذا في مسئلة الفور [illegible]
العلم بالسلامة اذ لا يكفي الظن بها لان المفروض تحققه [illegible]
ظاهر العبارة لانه جعل الشرط في العبارة نفس السلامة لا العلم بها [illegible] في الجواب [illegible]
لانه هو الشرط كما عرفت تقريره لا ينطبق الجواب عليه اصلا [illegible] التكليف بالمحال اصلا لانه اذا كان شرطا [illegible]

ويرد عليه مثل ما اورده المصنف في مسئلة كون الامر للفور [illegible] ودليل من قال به ونقله السيد الشريف [illegible] التكليف [illegible] منه

هو العلم بالسلامة لا نفس السلامة والشرط المذكور اي العلم المذكور ليس مجهولا بل معلوم عدمه قطعا فشرطه اي الجواز
واقعا منتفيا بل لو كان وجوب التأخير ايضا مشروطا بالعلم المذكور لا يلزم منه التكليف بالمحال لانه تكليف مشروط بالعلم
قطعا فلا التكليف مطلقا وامتناع نفس شرط الوجوب الذي يقابل شرط الواجب المتعلق به كان معلوما عدمه لا يستلزم التكليف
بالمحال من حيث ان جهالة وجود الشرط يستلزم جهالة حصول الوجوب فلا يمكن الامتثال وانما يستلزم امتناع نفس شرط
التكليف بالمحال لو كان شرطا للواجب المطلق اي شرطا للفعل الواجب كما ستعرف في المسئلة الآتية وما نحن فيه ليس كذلك
كما يعرف بادنى تأمل ومعنى الكلام انه ان علمت السلامة وجب التأخير او جاز لك وان لم تعلم انك لا تعلم السلامة فتعلم انه
لا وجوب عليك او لا جائز فلا تكليف بالمحال ان هذا من التكليف بالمحال لو قيل انه بل جعل الشرط نفس العلم فهو مما يمكن العلم اي العلم
بوجود هذا العلم وعدمه فلا جعل الشرط [illegible] فلا يلزم التكليف بالمحال على التقدير الا توهم بخلاف ما لو جعل
الشرط نفس السلامة اذ وجودها وعدمها مجهول واشتراط الوجوب بها يستلزم التكليف بالمحال واشتراط الجواز بها [illegible]
كما حررناه فظهر عدم انطباق الجواب على السؤال [illegible] بخلاف ما ذكره نعم هو سؤال آخر على الدليل وجوابه انه لا يمكن
اشتراط الجواز بالعلم المذكور لانه اسقاط لجواز التأخير مطلقا بناء على ظهور عدم حصول الشرط المذكور فيلغو
تجويز التأخير من الشارع كما ذكرنا ويسقط جواز التأخير بالكلية فتحقق مما ذكرنا فساد قوله لو جعل الشرط نفس سلامة
العاقبة في نفس الامر علم يتأدى الى التكليف بالمحال لان سلامة العاقبة وان لم تكن باختيار المكلف لكنها غير ممتنعة الوقوع
فليس التكليف مشروطا بها تكليفا بالمحال بخلاف ما لو كان اشتراط العلم بها فانها ممتنع الحصول بالعادة اشتهر [illegible]
توهم التكليف بالمحال فيما نحن فيه ليس لامتناع نفس الشرط بل لكونه مجهولا يمتنع العلم به كما عرفت وسيظهر لك ان هذه
مسئلة كون الامر للفور فكون سلامة العاقبة غير ممتنعة الوقوع لا ينفع لرفع التكليف بالمحال لان الجهل بها لا يمكن الامتثال
ما هو مشروط بها وكون العلم ممتنع الحصول لا يوجب التكليف بالمحال لو كان نفس العلم شرطا لان نفس العلم المذكور
ليس مجهولا بل يعلم عدمه وانما المجهول هذا وجود نفس سلامة العاقبة كما عرفت بالتفصيل والانصاف ظهر فساد الاخير ايضا
على الوجه الذي قررته بعد حمل الكلام على ان الشرط هو العلم بالسلامة وذلك لانك قد عرفت ان اشتراط نفس العلم

وان كان الوجوب النفسي لا يستلزم التكليف بالمحال بل يستلزم رفع الوجوب لا يلزم منه التكليف بالمحال اصلا والاعتراض المذكور
انما يرد على تقدير اشتراط الغسل للصلاة كما عرفت وهذا الجواب هو الذي اختاره المحشي فتأمل قوله فكان يرى ذلك حكما هو
قيد في الوجوب الخ قال شارح الشرح بعد ذكر توجيه القوم الا ان المص كانه يعتقد ان الواجب يتوقف على الامور التي
تلزم فعلها عقلا وعادة ليس واجبا مطلقا اذ الايجاب مقيد بحصولها فلانه حمل هي كالاتيم الواجب المطلق الا انه
فلا تغيير الى الاحتراز عنها بقيد المقدور فلذا فسر المقدور بان ياتي بالفعل وبه عقلا او عادة حاصل المكلف عنه
الاتيان بالكون ايضا تمكن من فعل تلك المقدمة وتركها انتهى واعترض عليه المحشي الشيرازي بوجوه حاصل اكثرها يرجع الى عدم انطباق
المسئلة او عبارة المص والشارح على ما ذكره وما اورده عليه حق الا ان الظاهر ان هذه العبارة في شرح الشرح من قول
بالنسبة الى الامور التي تلزم فعلها عقلا او عادة سهو من قلم الناسخ لا انه قصده ونظر الى لفظة كان فانه لا يدل على تمكن
كلامه وعبارته مع وجود تلك العبارة مع قطع النظر عما اورده عليه من انه لا يطابق المسئلة او كلام المص والشارح على انه
كيف يستقيم ان يكون الجمهور جعلوا قيد المقدور احترازا عما ليس في وسع المكلف ثم ذكر ان المص لما راى شيئا آخر
غير ما ذكروا وان الجمهور اخرجوه بقيد المقدور خارجا بقيد المطلق اخرج هذا الشيء الخارج بقيد المقدور وكيف يصدر
هذا الكلام من العقلاء فضلا عن العلماء فان كون شيء آخر خارجا بقيد المقدور غير ما ذكره الجمهور كيف يوجب تعدد ل
عما فعله الجمهور وايضا بعد كان هذا الشيء خارجا بقيد الاطلاق فكيف خرج عند المص بقيد المقدور فالظاهر ان في العبارة
وقع سهوا والصواب العبارة ان المص كانه يعتقد ان الواجب بالنسبة الى الاخير في وسع المكلف ليس واجبا مطلقا فلذا فسر
المقدور بما فسر والعجب ان هذا المحشي لم يتوجه الى ان كلام شارح الشرح كيف يستقيم في نفسه مع وجود تلك العبارة مع
قطع النظر عما اورده عليه فتأمل قوله اذ بدونه يعني انه اي المجموع المركب فيه انه يجوز ان يقول الخصم انه يلزم ان يأتي
بالفعل المشروط به حتى يكون صحيحا لان هيئة جملة شروطه به فربما يكون عدمه مستلزما للعدم جزءا او كيفية للمامور به
فلا يكون المكلف آتيا بجميع ما امر به لان جهة ان الشرط بنفسه جزء المامور به لم يأت به حتى يكون اعتراضا
بالمدعى بل من جهة انه بسبب عدمه بعدم جزء او كيفية من نفس المامور به فلا يثبت وجوب واجب آخر سوى نفس الشروط
الذي هو المراد وليس لمستدل ان يقول لما كان عدمه مستلزما للعدم والمكلف واجبا لانه من النزاع فيه فاقتصر فاتيان

لما كانت مشروطة بالطهارة ولو فعل بغير طهارة فربما كان حقيقة الصلوة الشرعية مفقودة فيها فلا تصح
ويعاقب عليه الاجل انه لم يات بنفس الشروط كما هو مأمور به فعنده ان شيئا فيه يقتضي ان الشرط نفس الشرط والوجوب
الواجب ناقص ينقص الشرط وليس الناقص مع تجرد الشرط فقط حتى لو لم يكن مأمورا به لم يلزم الاتيان بالشروط وبه اتيانا
بجميع المامور به لو فرض الاتيان بتمام الماهية الشرعية بلا شروطها وبه ربما ان فرض كما ذكرنا ولا يخفى ان مثل هذا لا
ينفي مع جريانه هنا الدليل في المقدمة العقلية والعادية ان يحمل المثبت بها ايضا فالظاهر انه لا فرق بين الشرط والمقدمة
العقلية والعادية في ذلك الا انه في الشرط لا يحصل الماهية الشرعية بدونه وفيهما لا يحصل الماهية اصلا بدونهما ولا ينفع
هذا الفرق في المطلوب والتحقيق انهم لو ارادوا ان المقدمة مطلوبة ملحوظة حال طلب ذي المقدمة صريحا او التزاما فصلا فلا
يصح في الشرط ولا في غيره ولو ارادوا انها مطلوبة في الجملة ولو ضمنا مجملا لم يتم الدليل المذكور على نفي الوجوب في
العقلية والعادية ايضا وان كان اثباته مشكلا ايضا ولا فرق في ذلك من الشرط وغيره ويجري زيادة التحقيق لهذه المسئلة
في مسئلة ان الامر بالشيء نهي عن ضده والتحقيق الذي ذكره المحشي الشيرازي انما يظهر منه قصور هذه الادلة عن افادة
نفي الوجوب ولا يظهر منه وجوب المقدمة بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه بحيث يترتب على فعلها ثواب آخر غير ثواب
ذي المقدمة وعلى تركها عقاب آخر وظهور كونهما قبيحا لا يدل بها الا على انه لا نزاع لاحد فيه والحق ان اثبات
وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكرناه مشكل والمانع يظهر فتأمل وقد يتوقف اثباته انه لو لم يجب المقدمة اصلا لجاز للمكلف تركها
شرعا ولا حرج عليه شرعا في تركها فلو ترك المقدمة بحيث لا يمكن فعله واستدرك لها بعد كون ما طريق
مكنه للبعيد وحل وقت الفعل كالحج مثلا فان كان مكلفا بالفعل لزم التكليف بالمحال وان لم يكن مكلفا به
لزم كون الواجب غير واجب ويلزم منه امكان اسقاط المكلف الواجب عن نفسه من الاتيان بالفعل فلا حرج عليه شرعا
وبهذا التقرير يسقط ما اورد على الدليل من ان الفعل حال عدم الشرط مقدور وان الممتنع فعله بشرط عدم الشرط
ووجه السقوط انه فرضنا الكلام بعد فوت الشرط بحيث لا يمكن فعله واستدراكه بعد وقت الفعل ورده انه لا دليل
لعدم وجوب المقدمة في هذا ولا ينفع الايجاب في رفع هذا الاشكال اذ لو كان جائزا فيه وفرضنا ترك المكلف لها

جاز الترديد بعينه واقول الحق دفعه بانه لو كانت المقدمة واجبة وتركها المكلف عمدا عصيانا وبالجملة ادى الى ترك
الفعل يجوز التكليف بالفعل وان لم يكن مقدورا له ولا يكون التكليف به قبيحا لانه ح يكون من قبيل صادر على المكلف
باختياره كما لو شرب الخمر باختياره قبل وقت الصلوة وانجر الى ترك الصلوة في وقته مثلا فانه لا يقبح عقابه على ترك
الصلوة عقلا وشرعا مع كونه غير مقدور له في الوقت وما ذلك الا لانه اتى بنفسه باختياره بما لا يمكن الشارع معه
التكليف بالمحال بخلاف ما لو لم يكن المقدمة واجبة فانه يجوز له ترك المقدمة شرعا ولا حرج عليه في ذلك فلو ادى ذلك الى ترك
لكان ترك ذي المقدمة مثلا لانه ترك شيئا كان مشروعا فصار بحيث لا يمكن منه الفعل حينئذ وذلك شيء انه لو اكل او شرب شيئا
حلالا وادى الى ترك الصلوة فان عقابه على ترك الصلوة قبيح البتة فظهر الفرق وقد نوقش في هذا ذلك في المقدمة الثانية
بان ترك المقدمة المذكورة وان كان جائزا من حيث انه مقدمة الواجب لكن من حيث انه يستلزم ترك الواجب حرام
الفعل كان حراما اذ مستلزم الحرام حرام وفيه ما فيه ثم اقول الحق رد الدليل بمنع الشق الاول لان التكليف بالفعل بعد ترك
المقدمة هو تكليف بالمحال في قوة التكليف في صحة التكليف كونه مقدورا بوجه من الوجوه وهنا مقدور من المقدورات
وان صار ممتنعا بحسب الاختيار وهذا مقدور له بوجه وهو ان يفعله مع تقدير فعل المقدمة بان لم يترك المقدمة اولا
بل فعله ولا يشترط كونه مقدورا له بالفعل بحسب الامر نعم يشترط كونه مقدورا له بحسب تقدير يكون ذلك التقدير
مقدورا له في وقت الاداء فانه لو وقع هذا المقدار المقدور له في وقته لامكن له الاتيان بالفعل في وقته كما
كما لا يخفى وكيف يمكن القول بانه يشترط كونه مقدورا بالفعل بحسب الامر والا لا يكون ممتنعا بالغير حتى من جهة اختيار المكلف
ايضا اذ كل ما يترك من الافعال لا شك في انه صار ممتنعا بالغير باختياره والا لم يعدم فتامل قوله لزم تعقل الموجب الى قوله الجزء
الدليل المذكور واكثر الدلائل الآتية في اجزاء الواجب التي لا تتحقق بها في الامر بالواجب بل في معنا وان تعلق وجل الدليل المختص
انه لو اراد بالتعقل التفصيل فالملازمة ممنوعة كما في الاجزاء فانه كثيرا ما يطلب المركب مع الغفلة عن تفصيل الاجزاء وان
اراد التعقل ولو كان مجملا فلا نعلم انه غير حاصل في المقدمة ايضا فتامل قوله وكل ما يتعلق الخطاب به فهو واجب الى قوله بعد
ملاحظة حصر المحمول في الموضوع كما يستفاد من ضمير الفصل بغير قرينة قولنا كل ما تعلق الخطاب والغرض بيان الحصر

١٣٠ نزرا

بذلك العبارة فاندفع ما ذكره بعض الشراح انه لا دخل للحصر في المدعى فتامل قوله يجوز تحريم واحد مبهم الى قوله الكلام في المقصد
في التحريم هو الكف كما سبق فالمراد ان الحرام مخير فيه المطلوب كف كلي له افراد ويحصل المراد بفعل اي فرد من افراده
وذلك الكف الكلي كما هنا على قياس الفعل في الواجب المخير الا ان المكفوف عنه حتى يلزم ترك جميع الافراد الا بفرد
خلاف ظاهر قولهم بتحريم واحد مبهم الا ان يحمل على ان الكلي بعض الحرام اي المكفوف عنه الا الكف عنه ولذا قال الشارح المحقق
يكون معناه آه استشكال المراد وحمل اللفظ عليه قوله الجواب الى قوله المخير في التخيير والشيخ الصلوة قد تعالى اه في تحقيق الجواز بعد تمهيد
مقدمة وهي ان من شيء ليس مختار المصنف وجماعة ان النهي التحريمي وان كان لذاته او لوصفه او لغيره كما سيشير اليه يقتضي ح
الفساد شرعا لا لغة وعقلا وذلك لما قالوا انا تتبعنا موارد استعمال الشرع فوجدنا كل ما ورد فيه نهي تحريمي شرعا
كان محكوما فيه بالبطلان وفساد الذات او الغير وجماعة علماء الاعصار يستدلون بالنهي التحريمي على الفساد والبطلان
وهذا دليل ان كل ما هو منهي عنه شرعا بالنهي التحريمي فاسد الذات شرعا فلا يصح شرعا بخلاف النهي التنزيهي فانه ليس كذلك
اي لا يفيد التتبع فساده لانه تتبع العبادات المكروهة محكوما فيها بالصحة شرعا والعلماء مجمعون على صحتها وهذا
يفهم من العبادات المكروهة والمنهي عنها بالنهي التحريمي معا اجراء الفهم بانه يجب القبح والعقل لا يقتضي النهي فساد الذات
فيهما باعتبار تغاير الجهتين ولو اقتضى مع الحرمة الفساد عقلا لاقتضى مع الكراهة ايضا لتضاد الاحكام فيهما ولا حرمة
للحرمة بل انما الفارق مجرد استعمال الشارع وستعرف هذا في جواب استدلال العامي والمتكلمين واذ تمهد هذا
فنقول الجواب مبني على هذا الاختيار فيكون المراد من الجواب ان حكمنا ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة ليس لحكم العقل من جهة اجتماع الحكمين
المتضادين في شخص واحد لما كان من جهتين حتى يقال انه مشترك بين المكروه والحرام ولا يحكم الحاكم العقل فيهما لتغاير
الجهة فيهما بل انه مقتضى ان النهي التحريمي راجع شرعا في المحرم الى انه لا الى صفته فيجد المتعلقان في الجهة فيكون
فاسدا شرعا ولو كان المكروه ايضا كذلك فرضا لحكمنا فيه بالفساد ايضا ولكن ليس كذلك وكلامنا من مناط البطلان في
التحريم بما يستفاد من استعمال الشرع ولو لم يتحد المتعلق لانه لا بد من تعدد الجهة وهذا غير موجود في الكراهة فان تعدد
شرعا حال الذات والوصف في الكراهة بخلاف الحرمة فانه يغير شرعا لا الى الفاعل كان بحسب اللفظ متعلقا

بالوصف فتعین الذات بالحرمة وهو منافٍ للصحة فلا یلزم من الحکم بالصحة فیما رجع النهی الی الوصف المنفک بحسب الامر فرضا
الذات شرعا فلا یلزم اجتماع الحکمین فی ذات واحدة بجهة واحدة والحکم بالصحة حیث رجع النهی الی نفس الذات شرعا فتحقیقه التعلق
بالحقیقة فالوحدة المذکورة فی الجواب ممنوعة ما لم یتبین من الشرع الحرام بجهة المکروه فانه لا فرق بینهما فی ذلک العقل واللغة
بل کلاهما صحیح عقلا یلیح حیثا باعتبار الجهتین وعلی هذا الایراد علیه ما اورده المحشی الشیرازی فقال اقول یمکن منع ما اعتباره علیه
انه اذا کان المراد الحکم بالبطلان شرعا کما ذکر لا عقلا ولغة لم یکن دلیل الخصم واردا فی محل النزاع لانهما لا
الا فی الصحة عقلا ولغة لا شرعا کما یظهر بالتامل وههنا بحث وهو ان المصنف اختار فیما سیاتی ان المنهی عنه بالنهی التحریمی
وان کان لوصفه فاسد وهو مذهب امامه مالک فکیف حکم بصحة الصلوة فی المغصوبة وکیف الجمع بینهما اقول یمکن الجمع
بان مراده بالصحة ههنا الصحة لغة وعقلا وانه لا استحالة عقلا فی اجتماع الحرمة والوجوب باعتبارین واحد من جهتین کما شعر به
تقدیره المسألة بقوله تحصیل کون الشیء واجبا وحراما بجهة واحدة فان قوله فی الشرح قوله فالجمهور یعنی فی مقابلة بمعنی عدم الاستحالة
والمتبادر من الاستحالة وعدمها الاستحالة العقلیة وعدمها وما اختاره فیما بعد من ان النهی یقتضی الفساد المراد الاقتضاء الشرعی
بحکم الشرع کما فصلناه ولا منافاة بین الحکم بالصحة العقلیة ههنا بناء علی ان اعتبار الجهتین والحکم بالفساد بحسب استعمال
الشرع ثمه بناء علی انه یرجع النهی التحریمی غالبا فی استعمال الشرع الی الذات من جمیع الجهات فیبطل علی ان
کلامه فی الصحة فالمراد ههنا اثبات مجرد الصحة العقلیة وان کان فاسدا شرعا فقیل ههنا نفی وهو ان الظاهر المفهوم فالمقصود
بالصحة الشرعیة ایضا فی الصلوة فی المغصوبة وان لم یکن المراد ههنا اثباتها فکیف الجمع بینها وبین الحکم بالفساد
المنهی عنه بوصفه شرعا اقول یمکن ان یقال ان الصلوة فی المغصوبة بزعمه من جملة ما استثنی من هذه القاعدة
الشرعیة لدلیل خاص فیها یوجب مخالفته هذا الباب کما سیذکر فی جواب الدلیل الثانی للقاضی والمتکلمین وایضا فی
التدارع بان حکمه ثمه بالفساد مخصوص بما اذا کان النهی عن الشیء بوصفه دون ما کان النهی عنه بغیره والصلوة
فی الدار المغصوبة منهی عنه بغیره کما قال العلامة علی ما ذکره المحشی الشیرازی ثمه فیه نظر لان الآمدی وغیره نقلوا
عن امامه مالک الحکم بالفساد فی المنهی عنه بغیره ایضا وانه موافق لامامه ولو سلم انه مخالف المتبقی

التدارع علی ما مر انه قال بصحة الصلوة المذکورة فقائل منع اطلاق حکم المض ثمه وجریان دلیله فی المفارقة
ایضا والفرق بینهما فی جواب الدلیل الثانی للقاضی ان القاعدة الشرعیة تقتضی بطلان الصلوة المذکورة ایضا
کصوم العید الا انه خرج بدلیل خاص به لا بتخصیص القاعدة بالمنهی عنه بوصفه وجعل الصلوة المذکورة
من المنهی عنه بغیره فقائل ثم وحاصله تخصیص الدعوی الی قال المحشی الشیرازی بعد تزییف هذا الجواب بان تخصیص
الدعوی مع عموم الدلیل لا ینفع فالحق فی الجواب ان یقال یعنی فی البیان لجواز صحة صوم یوم النحر علی تقدیر عدم مانع
آخر بمعنی انه لا یمکن اتحاد المتعلق مستلزما لعدم جوازه اذ لا اتحاد عند التحقیق فمتی لم یظهر مدرک شرعی
یدل علی الامتناع یحکم بالجواز او فیما لم یتحقق مدرک شرعی دال علی جوازه فعدم المدرک مدرک شرعی لجوازه علی
ما یجیء والصلوة فی الدار المغصوبة لما لم یظهر مدرک شرعی دال علی عدم جوازها فحکم بجوازها بمقتضی الدلیل واما
صوم یوم النحر فلما دل الاجماع علی عدم جوازه وهو دلیل قطعی فلا یبقی اثر للدلیل انتهی اقول لا یمکن الجواب بما ذکره
من قبل المصنف فی البحث وقد اشار ههنا ایضا فی الجواب الی ان النهی التحریمی شرعا ظاهر فی بطلان الذات وان کان لوصفه
وبنی علی ذلک کون المنهی عنه بوصفه فاسدا شرعا فکیف یمکن ان یقال انه لیس ههنا مدرک شرعی للفساد اذ النهی
التحریمی لما کان الوصف عنده مدرک شرعی للفساد وهو موجود فی الصلوة فی المغصوبة کما هو موجود فی صوم العید
فمقتضی قاعدته فی المنهی عنه بوصفه انه ما لم یات دلیل علی جوازه حکم بالبطلان وکل ما استثنی انما استثنی لعدم الجواز
ولذا التزم فی الجواب التزام ان القاعدة الشرعیة تقتضی بطلان الصلوة المذکورة لکن یصح بدلیل خاص یوجب مخالفته
الا المستفاد من القاعدة الشرعیة ولا یخفی ان کل فی ذلک عکس ما ذکره المحشی الشیرازی من القاعدة فلا یمکن الجواب
من قبل المصنف بما ذکره وکما ذکرنا ایضا فساد ما ذکره المحشی بقوله ولو سلم عدم الاجماع الا فی بیان المخصص لفساد صوم
یوم العید من انه منهی عنه شرعا والمنهی دل علی الفساد بخلاف الصلوة فی ذلک المانع فانه دال النهی علی الفساد
شرعا مشترک بینهما بزعمهم حتی نقل عن مالک وهو شیخ المصنف واما انه التصریح بفساد المنهی عنه بغیره ایضا فی حاله
الصلوة علی عکس ما ذکر فالصواب فی الجواب ان یقال المراد بالصحة ههنا الصحة لغة وعقلا بناء علی ان اعتبار الجهتین

عقلا لا الصحة شرعا وهي مشتركة بين الصلوة المذكورة وصوم يوم العيد وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكره من الاجماع على فساد صوم العيد (العبادة)
بمقتضى استعمال الشرع وليس الكلام ههنا فيه بل نسلم ان استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا
والتخلف لدليل خاص ههنا لمنع كون اطلاقه ايضا شرعا لا فقيرنا اذ البطلان الشرعي لا ينافي مقصودنا من الصحة لغة
وعقلا والحكم بانه يلزم التكليف بالمحال [illegible] ما ذكرنا بان المراد [illegible] فساد صوم يوم العيد من جهة الشرع
للقاعدة المذكورة ونسلم جريان هذه القاعدة في الصلوة في المغصوبة وانه يقتضي فسادها لولا دليل خاص يقتضي صحتها
لكن لا نضرنا لان مدعانا الصحة لغة وعقلا لا شرعا بل الحكم بصحتها شرعا لا نضرنا هذا ما ذكرنا
فتامل ثم الكتفي ليس مناط الجواب عما ذكرنا ان مناط الصحة العقلية والفساد الشرعي فيهما الا في الصوم والصلوة
وان ليس الصلوة المذكورة صحيحة شرعا ايضا فلا دخل له في المناط لكن حقيقة الحال ما زعم المحقق ولذا قال ان هذا الجواب
انما المذكور في الكتاب [illegible] ما ذكرنا للتكلف اذ [illegible] ان المناط مذكور في الكلام مع التعرض لما لا احتياج اليه والعلم
انه لو حمل الجواب [illegible] على [illegible] الصحة التي ادعيناه في الصلوة المذكورة الدليل خاص بها يوجب استثناءها
من القاعدة الشرعية فلا الزام علينا وهو المشعر بان مدعاه الصحة الشرعية في الصلوة المذكورة لانها مستثناة
بدليل خاص لا الصحة العقلية لانها مشتركة بين صوم العيد والصلوة المذكورة وامثالهما فيرد عليه ان
التزامنا عليك باعتبار الصحة التي توجبها ولا عليك وظاهر ان ولا عليك لا تفيد الصحة المذكورة بل الامر
كذلك من ذكر الدليل المخصص للصلوة من القاعدة المذكورة وايضا لا يلائم ذلك تحرير المسئلة كما لا يرد (المخصوصة بالصلوة)
فيه الامر والنهي والحكم بالصحة في الكل اذ كان باعتبار التخيير لا لمخصص الصحة الشرعية في الكل فيه **قوله** فانه
تكليف محال اي التكليف بالمحال فيكون تكليفا بالمحال لا توصيفا للظهور بالاتحاد مع تعدد الجهتين [illegible] تسليم [illegible] الا
بتكلف كما ذكره المحشي الشيرازي في آخر كلامه ولذا قال بتعدد الجهة في هذه المسئلة مع ذكره له في المسئلة الاولى
لا امتناع التكليف بمثل هذا الى ان شيئا من فعل حرام صادر عن المكلف اختيارا فهذا المكلف يلقى نفسه في مهلكة
التكليف بالمحال بسبب حرام فعل له اختيارا ولا امتناع التكليف الى الحكيم الكامل كما تقدم في الفقهاء

بوجوب الحج على العاصي التارك في ايام السعة ذهاب طريق مكة باختياره مع انه يستحيل وهو بعد فوت الزمان الذي [illegible] الحج عنه
ولا يحصل هذه الاستحالة سببا لسقوط التكليف بالحج عنه والا لكان لهم [illegible] ترك الحج بل يحصر اثمه في اثم ترك الذهاب [illegible]
خلاف الاجماع والمسائل في كتب الفروع كثيرة ووجه الجميع التكليف فعلا واولا باعتبار [illegible] فعل لا يمكنه
الاحتمال من معصيته كدخول الارض المغصوبة باختياره فيما نحن فيه فعلى ما قلنا يلزم التكليف بالمحال مع النهي عن
الغصب ثم لو سلم ذلك الغصب او لاعتبار اختيار لا يمكن التكليف بما لا تقدر عليه فيما نحن فيه من [illegible] الا اختيار
يكون مامورا بالخروج ولا نهي عن الغصب بل فقد عرفت ما ذهب اليه ابو هاشم غير بعيد لا يمكن [illegible] في انه لا دليل على
اخراج هذا الغصب اللازم للخروج [illegible] عموم نهي الغصب حتى النهي مع عمومه وما ذهب اليه الامام من ثبوت معصية [illegible]
اللازمين للخروج [illegible] مع سقوط النهي [illegible] فعل حرام [illegible] الامر [illegible]
معصيته سوى معصيته ذلك الحرام **قوله** فان قيل فيه جهتان [illegible] الشرح من قبل الامام [illegible] كلام
المشهور عليه فان الامام لم يقل بانه منهي عنه حتى يقال [illegible] الامر والنهي من جهتين [illegible] المعصية [illegible]
بالامر والنهي من جهتين فالنزاع فيه لا لابي هاشم **قوله** المستند [illegible] مامور به [illegible] المستند [illegible] المامور به
حقيقة ايضا او اطلق مجازا فقط فان اطلاقه عليه مجازا [illegible] خلاف [illegible] الكلام [illegible] لفظ الامر
[illegible] غير مراد ههنا [illegible] فان بعضهم [illegible] لفظ الامر [illegible] المستند [illegible]
لفظ المامور به يطلق على المستند اليه حقيقة [illegible] كلام [illegible] لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص [illegible]
الفعل انه حقيقة في الوجوب [illegible] حقيقة في الوجوب [illegible]
[illegible] حقيقة في القول [illegible] الفعل [illegible] حقيقة [illegible]
وهو بعينه عبارته [illegible] **قوله** واتفق [illegible] المامور به [illegible]
واما فعل [illegible] **قوله** اتفاق اهل اللغة [illegible]
اللغة [illegible] صيغة الامر [illegible] اهل اللغة للامر مجاز [illegible]

اعم من الحقيقي والمجازي **قوله** وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا ثم ان في الدليل المذكور فلا يجوز المصير الى خلاف الاصل
فانحصر المندوب بين ما امور به حقيقة **قوله** وثانيهما ترك الاولى اقول المستفاد من قول الشارح وان لم يرد نهي
ان مناط الفرق بينه وبين المعنى المشهور من المكروه هو طلب الكف عنه مع عدم ترتب الاثم على فعله
كايقاع الصلوة في الحمام مثلا وورود النهي عنه عن غيره لا يقتضي انه لو اخذ النهي اعم من الصريح والضمني وقيل الامر بالشيء
نهي عن ضده لكان ترك الاولى ايضا منهيا عنه لان ما هو اولى يكون مامورا به بالامر الندبي فيكون تركه
الذي هو ضده منهيا ضمنا ولذا خص المحشي الشيرازي النهي بالصريح او المنهي عنه بالفعل والظاهر انه حينئذ يكون
الفرق قليل الثمرة ويمكن ان يقال مناط الفرق بين الوجود والعدم من ان المنهي عنه ما الطلب يتعلق بعدمه
لا يطلب عدم ترك المندوب بل يطلب وجود المندوب وفرق بين وجود المندوب وعدم تركه الا ان الظاهر ان امثال
هذه التدقيقات غير منظور في استعمالات الشرع والمتشرعة ثم لا يخفى ان المكروه قد يطلق على العبادات
والظاهر انه بالمعنى المشهور وتصحيح كون العدم راجحا على الوجود في العبادات لا يخلو من اشكال ودقة فاقول الكراهة
في العبادات لا يمكن تعلقه بذات العبادة من حيث الذات والا لم يكن عبادة وهذا ظاهر ولم يتعلق النهي في الشرع بذلك
حتى يحتاج الى التصحيح بل كلما وقع تعلقه في الشرع بالعبادات فانما يرجع الى اوصافها وافرادها ويمكن ان يقال في تصحيحه
ان رجحان عدم فرد من حيث الخصوص على وجوده من حيث الخصوص لا ينافي رجحان وجود الكلي من حيث هو كلي على عدمه
ولا يلزم من رجحان عدم خصوص الفرد رجحان عدم الكلي من حيث هو كلي فاذا ترك الصلوة في الحمام مثلا لم يكن مثابا على
ترك الصلوة من حيث انها صلوة حتى ينافي رجحان الصلوة الكلي بل الثواب انما هو على ترك الصلوة في هذا المكان
فاذا ترك في الحمام وفات منه ما هو بازاء نفس الكلي اذا صلى في الحمام كان حكم ذلك فاذا ترك الثواب الذي بازاء نفس الكلي
وفات عنه ما هو بازاء ترك خصوص الفرد فظهر ان حكم الكلي والفرد متغايران في حالتي وجود وعدم ما كان الكلي ترك الفرد
بخصوصه راجحا ويحصل امتثال وترتب ثواب على ترك الخاص من حيث الخصوص كان ترك ما التكليف بعدم المندوب
الترك الخاص وترك الكلي انما في ذاته متصف بالرجحان وترتب الثواب عليه وهذا انما ينافي وجوبه او استحبابه اذا لم

لان ما ينافي وجوبه او استحبابه رجحان عدمه في ذاته على وجوده لا رجحان عدم ما له بالعرض على وجوده او بالجهة
المتصفة بالرجحان على عدم ما يتعلق به لا عدمه في نفسه ليس الا اتصاف بالذات فظهر مما ذكرنا انه يصح اطلاق الكراهة بالمعنى المصطلح على افراد
العبادات وذلك لا ينافي صحتها وترتب الثواب عليها فانهما راجحان وجودا في انفسهما مع عدمهما وان كان تعلق فعلهما هو
مرجوح بالنسبة الى العدم بعنوان يقتضيه الثواب المترتب على عدمه فيظهر ذلك التفاوت فقال فان قيل على ما ذكرت من صحة
عبادات المكروهة وترتب الثواب عليها ورجحانها بالذات كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة عليهم السلام يتركون العبادات
المكروهة وكانوا ينهون عنها بالنهي التنزيهي مع ان الفضل منهم عليهم السلام كالصوم المندوب في السفر والصلوة في المواطن
السبعة ونحوهما ولم يفت منهم ذلك الثواب وتلك الفضيلة قلنا قد ذكرنا انه يجوز ان تلك العبادات
المكروهة افعال وخصوصيات يرجح فيها عدمها على وجودها وترتب الثواب على عدمها فيجوز كان الثواب المترتب على عدم تلك
المتعارف ازيد من الثواب المترتب على وجود نفس العبادات فيختار ترك تلك العبادة ليحصل تلك الفضيلة والزيادة
والا فات منه ثواب آخر مرتب لكن اقل منه فتامل وقال بعض علمائنا ان مراد علمائنا من الكراهة في العبادات الاقل ثوابا لا المعنى
فلكة الثواب او العبادة لا تكون راجحة او محرمة فاذا كانت العبادة صحيحة مكروهة فلكية الكراهة فيها الا بمعنى قلة الثواب
اقول كان غرضهم ان تصحيح انه اذا كانت محرمة فظاهر انه لا يمكن بالمعنى المصطلح فهي باطلة فمعنى الحقيقة تخرج عن كونها
عبادة فلا اشكال فيه وان لم يعلم تجوز فلا بد ان يكون راجحة الوجود والكراهة بالمعنى المصطلح ينافيه فلا بد ان يحمل الكراهة على
الكراهة قلة الثواب حتى لا يجامع الرجحان وفيه تامل من وجوه اما اولا فلانه قد عرفت انه يمكن تصحيح المعنى المصطلح فيها
فلا حاجة الى التجوز في الاصطلاح واما ثانيا فلان قلة الثواب يوجد في كثير من العبادات بالنسبة الى الاخرى كالصلوة
في البيت بالنسبة الى المسجد والمسجد بالنسبة الى المسجد الاعظم ولا يطلقون الكراهة عليها واما ثالثا فلانه لو كان معنى قلة الثواب
بدون رجحان العدم فلا وجه لترك النبي صلى الله عليه وسلم والائمة عليهم السلام تلك العبادات بالكلية ونهيهم الناس عنها لان الفضل منهم عليهم السلام
لان قلة الثواب لا يقتضي الترك ونهي الناس عنه وتخصيصها الى ان ترك صوم المندوب ايام السفر فانه لا يتوهم ان
انه انما نهي عنه لبعده على الاكثر فوات الاصل الصوم الحضري موقت في طرفه ويفوت بازاء اوقات السفر بلا بدل ...

دليل ... ان العبادات ... بل ... ثوابها ... كل عبادة ... لا يوجد ... العبادات المكروهة ... لكن ... مطلوب ...

ما ذكره من المناقشة في المعنى قال بعض علمائنا رحمهم الله بعدم جواز بعض العبادات كالصوم المندوب ونحو السفر [illegible]
اصطلاحا مع عدم حجيته بحسب الذات انه فلا ينعقد عبادة ونية عبادة تشريع [illegible] وكانه ره ظن ان المعنى الاصطلاحي لا
يجتمع مع حجاب العبادة في انفسه فاختار عدم الجواز او عدم الصحة عبادة وقد عرفت صحته فتدبر **قوله** ويقال الملازمة بين
النفس [illegible] بعده قال في شرح الشرح ما لا يستلزم النفس [illegible] بعده شامل للقطعي والظني مع [illegible] المشكوك
فيه [illegible] اشتراط النية في الوضوء [illegible] مشكوك [illegible]
فالمراد المشكوك فيه [illegible] ما لا يستلزم النفس [illegible] بعده [illegible] جانب الوجود [illegible]
[illegible] بقوله [illegible] المراد المشكوك [illegible] ما لا يستلزم في النفس [illegible] جانب وجوده
راجحا ففيه ان [illegible] جانب وجوده راجحا [illegible] النقض [illegible] شامل للوجوب [illegible]
[illegible] الى حد الوجوب [illegible] متساوي الطرفين [illegible] جائز محتمل انتهى اقول [illegible] جانب الوجود
الى جانب المقابل [illegible] مشكوك فيه [illegible] المشكوك فيه [illegible]
[illegible] مرجوحا ويكون طرف نقيضه راجحا [illegible] والظني [illegible] جانب المقابل
لهما لا يكون راجحا [illegible] جانب المقابل بجانب الوجود [illegible] المثال الذي [illegible] عدم اشتراط النية في الوضوء
مشكوك فيه [illegible] اشتراط النية [illegible] جانب المقابل المشكوك فيه [illegible] الوجود [illegible] اشتراط النية
[illegible] جانب المقابل بجانب الوجود [illegible] في المثال المذكور [illegible] المراد [illegible] جانب الوجود [illegible]
[illegible] فهمه [illegible] كلامه [illegible] قوله في آخر كلامه [illegible] متساوي الطرفين
مع انه جائز محتمل [illegible] مساوي الطرفين [illegible] جائز [illegible]
السابقة [illegible] **قوله** الاباحة حكم شرعي اقول [illegible] اول [illegible] الاول
ان الاباحة حكم [illegible] الحكم [illegible] واجبا وحراما ومندوبا ومكروها [illegible]
وجودي [illegible] حكم [illegible] بعدم كون احد هذه الامور [illegible] الاكثر المعتزلة الذين قالوا الاباحة [illegible] حكم العقل [illegible]

هذه الامور خلافا لبعض المعتزلة الذين قالوا في الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل حسنها وقبحها [illegible]
اي انتفى الحرج في فعلها وتركها في نظر العقل [illegible] حكم العقل فيها بالاحكام الاربعة [illegible]
انه حكم شرعي [illegible] الحكم الشرعي [illegible] في جميع الاحكام خلافا لجمع المعتزلة [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] فالمقصود [illegible] الاول [illegible] القول الاول [illegible]
[illegible] الخلاف بعض المعتزلة كما [illegible] المقصود بيان [illegible] الاباحة حكما [illegible] بالشرع [illegible]
الحكم [illegible] الحكم الشرعي [illegible] باعتقاده [illegible] الاباحة حكم شرعي [illegible]
انه [illegible] حكم العقل [illegible] الاباحة [illegible] حكم شرعي [illegible] بعض المعتزلة
[illegible] **قوله** خلافا لبعض المعتزلة قال المحشي الشيرازي [illegible] العقل [illegible]
[illegible] المفسدة [illegible] بتعلق الخطاب [illegible] بالاتفاق [illegible] البعض [illegible]
ان الاباحة في عرف الشرع بمعنى عدم الحرج في فعله وتركه [illegible] بالاتفاق [illegible] البعض [illegible]
الجمهور [illegible] الكل [illegible] المعتزلة فيما لا يدرك العقل [illegible] الاباحة [illegible]
الوقف [illegible] **قوله** وكل ترك حرام [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] ترك الحرام ان كان عدم الحرام فلا يكون فعلا [illegible] فلا يكون [illegible]
المراد الكف عن الحرام فلا يكون فعلا غير كف [illegible] الواجب المصطلح [illegible] فعلا غير كف [illegible] المراد
بالواجب [illegible] من المعنى المصطلح [illegible] العدم [illegible] الحرام [illegible] الواجب [illegible]
يكون فعلا [illegible] ترك الحرام [illegible] اسقاط قيد غير الكف عن [illegible] الواجب [illegible]
المعنى [illegible] الواجب [illegible] الكف [illegible] المكلف [illegible] الحرام
في [illegible] النفس [illegible] الحرام [illegible] الكف [illegible] الواجب [illegible]
النفس [illegible] التحقيق [illegible] ذكره المحشي الشيرازي [illegible] قال [illegible] عدم الحرام [illegible]

فهو ان كان واجبا وايما لكن لا يتوقف الا على فعل المباح ايضا لا يلزم كون كل مباح واجبا اذ ليس وجوده ايجابين
عدم وجوب الكف وهو حال عدم الخطور لا يجب من المباحات اذ لا يقينه الشئ منها انه يتوقف عليه الواجب
ح وكون الشئ موقوفا عليه لشئ كان احد المباح فرض لا يستلزم وجوبه فيعيط ما يتوهم وروده على الجواب المذكور من ان
الواجب الكف عن الحرام وهو فعل وجودي يكفي في حصوله عدم ارادة الحرام كما ذكره المحشي وذلك لما عرفت ان
وجوب الكف ليس الا وجوب ما يتوقف عليه من المباحات وجوبه لا فيه اذ هو في الكلي اثبات الكلية فيقال ثم الا انه
يرد على المحقق الذي ذكره المحشي الشيرازي ما ذكره بكون فعل مباح ما احد افراد الواجب التخيير الذي هو عدم
وجود المانع وعدم الشرط فيكون واجبا مخيرا او لا يندفع به شبهة الكعبي فالجواب ان يقال انه لا علاقة
بين فعل المباح وعدم الحرام في جميع الصور اذ المانع لم يكن لوجوده تاثير في عدم الشئ لا انه يكون مقارنا لعدم
وكل مباح ثابت الى الحرام كذلك بل هو مقارن لعدمه بلا تاثير في حصول ذلك العدم كيف لو كان وجود المانع
مانعا لتحقق الحرام والحال ان الحرام ثبت اليه المباح اليه في توهم المانعية لزم تقدم عدم كل منهما على وجود الآخر
مع تقدم وجود الآخر على عدم ذلك الشئ اذ وجود المانع علة لعدم الشئ والعلة اذا كان علة الآخر علة لوجود
الشئ كان عدم ذلك العدم اي وجود الآخر علة لعدم ذلك الشئ اذ عدم العلة علة لعدم المعلول
جنس وفصله انه ماذون في تركه قال المحشي الشيرازي هذا الكلام مشعر بان تمام حقيقة المباح هو ماذون في فعله وتركه
وح يدخل المندوب والمكروه فيه اقول كاين ان يقال المراد تساوي الطرفين ولا شك ان الاذن في فعل المندوب وتركه ليس بمساو
وكذا المكروه وفيه ان كلام المحشي على ظاهر الكلام وهذا التوجيه لا يدفعه جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم اقول
الجعل قيد للوصف لا للسبب جعل سببه مناطا وعلامة لوجود الحكم يجدد الحكم في بعض الاحوال دون بعض
احوال المتجدد فسبب الشئ علامته لذلك الحكم تعرف منه حصوله فلو كان الحكم ثابتا دائما لا يحتاج الى العلامة
يحكم بطلقا فيجب ان يكون العلامة ايضا امرا ثابتا في بعض الاحوال دون بعض وهذا الاوصاف من الهيات والعوارض فانها من
دون اعتبار صفة فيها كالاتصاف بالوجود لو غيره لا تغير حالة ولا يمكن جعلها علامة لامر متغير متجدد وقيد الوصف بالظاهر لان

في الوصف الخفي يفوت حكمة السببية وهي معرفة وجود الحكم من وجود السبب على ما قلنا ولذلك قيد بالمنضبط
فتامل ويتقسم الحكم الاستغراق الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والى المعنوية كالاسكار اللاطلاق اللفظ لحرمة
كون الوقت سببا او غيره فالاول هو الوقتية والثاني هو المعنوية لانها اعراض قائمة بالغير كما هو مصطلح المتكلمين و
سببية الوقت كان يرجع عند التحقيق وجوده الوقت او دخول المكلف ذلك الوقت وغير ذلك وهي
المعاني والاعراض الا انه في الشرع جعل ذلك الوقت لفظا ظاهرا علامة الحكم لا ذلك المعاني ولذا خص باسم غير
المعنوية بخلاف سائر الاسباب فانها معاني واعراض بحالها فبالحقيقة فقال في قلت
عدم مثل هذه الامور في الموانع حتى يحصر خطاب الوضع في السببية والا فلم افرز قسما اخر اقول الحكم
ان يكون منظورا كون متعلق خطاب الوضع امورا وجودية ولذا اعتبر طرف وجود هذه الامور وسميتها بالشرط
وهو السبب لوجوب الصلاة اقول لتعظيم الباري تعالى لا يكون سببا لوجوب الصلاة بالمعنى المصطلح من السببية التي هي من احكام الوضع
لان الشارع لم يجعله علامة لوجوب الصلاة والظاهر ان المراد بالسبب في هذا المقام هو السبب المصطلح كما في نظائره
الباري تعالى حكمة سبب وجوب الصلاة فاطلق عليه السبب عليه تسامح كما يفعل في هذه المسئلة وفي امثاله اذ يقول اراد بالسبب
مثله فيما يسمى السبب بمعنى العلة والباعث لا ما هو من احكام الوضع كما يدل عليه ظاهر المتن المشهور في هذا المقام من الحكمي انه لا يكون
بالطهارة والطهارة من الحيض وامثاله التي هي شرط وجوب الصلاة حتى يصح جعل الحكم المشروط وجوب القضاء كما فعله والا
فالطهارة بمعنى رفع الحدث والخبث كما فهمه الابهري فليس شرطا لوجوب الصلاة بل لصحتها فتامل لانا نقول المعنى ان وقع
اي كون الفعل بحيث يرفع فعله وجوب قضائه وذلك لان العبرة تسمى كذلك لا تفيد التعريف الصحيح
والمندوب والفاسد لانه لا يجب قضائهما لانا نقول المراد عدم وجوب القضاء بسبب هذا الفعل اي لو لا حصول هذا الفعل
انه صحيح لوجوب القضاء ولا شك ان صلاة العيد المندوب الفاسد لا يرفع فعلها وجوب القضاء الى وجوب القضاء
ولا قال الفاضل الابهري يشعر بان القضاء انما يكون بالمال وجوب كما اشار اليه في تعريف القضاء اشار كما يسمى وجوب
اقول فخرج المندوب الصحيح لانه لا يرفع فعله وجوب القضاء اي وجوب القضاء يتفرع في نفسه الا ان يقال لو كان المندوب

لدفعه فعله الصحيح والمراد بكون الفعل مما للقضاء اعم من ان يكون بالفعل او يكون من شانه الفعل لم كان ما قضاء كما قال
المحشي الشيرازي في صحيحة العبد الى صل النسبة الاعادة بالمعنى المشاهد من هو اخذ بالفعل او بالقوة لكن اعتبار بين الصحة والبطلان
العبادة الصحيحة على هذا الاصطلاح لا يتصور في حال صحتها القضاء حتى يسقط بها بل المراد به دفع القضاء اللازم على تقدير
الفساد بمعنى منعه لا مجرد عدم القضاء بعينه ما نفيه هذا الفعل وخلله في حد ذاته وهذا ما ذكره الشارح وكذا الامر الى ان
يكون المراد بالقضاء اللازم على تقدير الفساد اعم من ان يكون لازما بحسب الواقع في حال الفساد او فرضيا
وهذا ما ذكره المحشي الشيرازي فتصير خلاصة تعريف العبادة الصحيحة انه ما يدفع فعله من حيث صحته القضاء الواقع
او المفروض في حال الفساد فلا توهم ان … ليس معنى محصل … فتامل وقد نظر ان الصحة
والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع وجه هذا الظن على تغيير الفقهاء … وانما على تغيير المتكلمين
فغير ظاهر جدا … نقل الظن المنقول باعتبار تغيير الفقهاء دون المتكلمين لكن لا يناسب انكار اللغة في
كلا التغيرين فلا يكون حصوله في نفسه الى … حصول كل من الصحة والبطلان في نفسه … الشرع كما هو
شان جميع الاحكام على راي الاشاعرة فلا يكون حكما وضعيا على رايهم ولا يكشف … بالشرع كما هو شان
الاحكام الشرعية باعتقاد المعتزلة من ان الشرع كاشف لها ومنها الرخصة اي من احكام الوضع الرخصة
اعلم انه جعل الآمدي وغيره احكام الوضع ستة الحكم بالسببية والحكم بالمانعية والحكم بالشرطية والحكم
بالصحة والحكم بالبطلان والحكم بالرخصة والعزيمة اقول انما عد الحكم بالرخصة والعزيمة حكما واحدا من احكام
الوضع بخلاف الصحة والبطلان فان عد كل واحد منهما حكما برأسه لان العزيمة لا تكون حكما من احكام الله
تعالى مستقلا بل معنى ثبت بالقياس الى الرخصة فلا يقال لكل ما ليس رخصة انه عزيمة بل لا حكم
انه رخصة او تردد في انه رخصة ام لا فحكم انه ليس رخصة فان … الحكم وان لم يوجد فباعتبار
عدمها وصلاحيتها يقال انها عزيمة ولا يحتاج العزيمة الى توقيف من الشارع ولا يكون معنى وجوديا

آخر خاص في الفعل ولذا قال الشارح ومنها الرخصة ولم يقل ومنها الرخصة والعزيمة فتامل
ثم الرخصة قد تكون واجبة اقول المراد بالرخصة هنا الرخص كاكل الميتة والا فالرخصة هو جعل
العذر علامة لمشروعية فعل مع قيام دليل حرمته … [illegible]
شرط المطلوب الامكان اقول المفهوم من صريح عبارة المواقف كما نقله … الشرح … الخلاف …
المحال الذاتي … يقع دليل المصنف في غير محل النزاع … بعض عبارات … الى الذاتي … والعادي
صرح شارحه بوقوع الخلاف في المحال الذاتي ولم يقل الخلاف في المحال العادي … كلامه في تحرير محل الخلاف
مضطرب غاية الاضطراب والحق … خلاف … المحال العادي وهو غير منقول ههنا وقول الآمدي
بجواز التكليف به مشهور ومختار المصنف فيه غير معلوم والظاهر انه تابع لشيخه كما في …
الذاتي وهذا هو المنقول ههنا واختار المصنف والمحققون عدم جواز التكليف به … خلافه …
ولم يثبت … دليل المصنف ينطبق عليه فتامل لكان … قال المحشي الشيرازي …
من الاستدراك ولا حاجة الى توسيط … بل يكفي ان يقال لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مطلوبا
الى آخر الدليل اقول لما كان غرض المستدل … استلزام التكليف بالمحال تصور وقوع المحال لا تصور المحال مطلقا
فلا بد من بيان ان التكليف … يستدعي الحصول الوقوع حتى يلزم تصور وقوعه بالمعنى … ولو كان التكليف
طلب الحصول او الوقوع لم يستلزم تصور … وهو ظاهر جدا فلنا نحن لا نزاع في امتناع تصور المستحيل مطلقا
حاصل الجواب ان التصور … تصوره … ان ما يتصور المحال …
وهذا التصور ليس تصور المستحيل كتصور اجتماع الضدين منفيا بمعنى انه يتصور نفي الاجتماع عن الضدين …
تصور اجتماع الضدين منفيا في نفسه لان عدمه … عين عدمه …
الى … كما هو شان سائر المعاني الثابتة للغير وهذا لا يستلزم الا تصور الاجتماع المطلق وتصور الضدين …

عن الضعيف وشيء منهما والتصورات غير ممتنع وهذا الحكم ليس بتصور المحال بعنوانه حقيقة والآخر تصور المحال بوجه الشيء ومعناه
الى تصور حقيقة مهية ما محصلا بان ينتقش تمام حقيقة المحال في العقل كتصور الضدين المجتمعين وهو يمتنع تصور اجتماع الضدين
موجودا في نفسه وهذا التصور هو الذي زعم المستدل انه ممتنع لانه تصور الشيء على خلاف مهيته وعبر عنه بتصور
وقوعه ما وتصوره كما تستتبعه الا ما فهمه المحشي الشيرازي في تقرير الدليل اي المركب التقييدي عن مهيته بانه الوجود
فاورد عليه ما اورد والعجب انه قرر بيان الجواب كما قررنا ولم يتفطن على انه الاخير منافيا لتقرير الدليل الغير على فهم من
بناء ما فهمه في الدليل على انه يمكن تصور مهية الحقيقة لكن يمكن تصور المركب التقييدي منه ومن الوجود في الواقع
وبيان الجواب على انه لا يمكن تصوره حقيقة بل منفيا ليس تصوره حقيقة بل تصوره باعتبار من الاعتبارات جزا
بعينه ما قال في البيان فمدار الجواب على تخصيص التصور الذي ادعى في الدليل امتناعه بتصور المحال حقيقة وليس المتعذر
هو امتناع تصور المستحيل مطلقا حتى على وجه النفي الصرف الذي ليس بتصوره حقيقة بل تصوره بوجهه فماذكره المعترض وهو
امكان تصور المحال على وجه النفي لا يضر المستدل فما تقال قبل البيان وبعده كلام واحد وان مناطه الفرق بين تصور المحال
على وجه الثبوت والنفي لكن ما ذكره في البيان طريق تصور اجتماع الضدين منفيا ومعناه فما قال ان الشارح لكن ما ذكره
البيان طريق تصور المحال على وجه التشبيه وهو احد طريقي الشيخ في الشفاء في بيان تصور المحال وما ذكره قبل البيان طريق
آخر وهو طريق النفي ان الشارح خلط بين الطريقين فليس كذلك لانه ليس غرض الشارح من تصور المستحيل منفيا الطريق
الآخر المنقول من الشيخ بل غرضه منه ما ذكره في البيان وعبر عنه بتصور المحال منفيا وما ذكره المحشي الشيرازي في
بيان الجواب بقوله ان معنى هذا الكلام الى ان قال ههنا تصور نفس المستحيل وماهيته وكنه لا بد عن استعاده جرى
استعارة هو تصور المستحيل من حيث انه مستحيل ثابت في الخارج وذلك غير لازم من الحكم بالامتناع فظهر فساده لان مدار
الجواب كما تبينا على الفرق بين تصوره منفيا وبينه مثبتا وان اللازم ههنا تصوره منفيا بالمعنى الذي ذكرناه
وليس مناط الفرق بين تصور حقيقة المحال وبين تصوره من حيث انه ثابت وما قال هذا المحشي بعيد جدا

بقوله وما ذكره بقوله وبيانه ومعناه كلام المحشي غير منطبق عليه اما اولا فلانه نفى بين الامر فيه على انا لم نتصور اجتماع
الضدين بل انما نتصور اجتماع المتخالفين ونحكم بنفيه عن الضدين فهذا ايضا على ان مهية الامر الذي هو اجتماع
الضدين غير متصور وما سبق عليه مبني على انه لا يتصور ثبوت الحكم بل نفيه فظهر فساده لان بناء الامر
في البيان ليس على انا لم نتصور اجتماع الضدين كما توهم بل بناؤه على انا لم نتصور اجتماع الضدين
مثبتا بل منفيا وما فصله بيان كيفية تصور اجتماع الضدين كما توهم بل بناؤه على انا لم نتصور اجتماع
الضدين مثبتا منفيا على ما حررناه سابقا فالتطبيق على ذكره في البيان على ما سبق عليه الغير قوله وانما
قلنا ان المراد بالثبوت ثبوت الاجتماع للضدين وفيما سبق هو ثبوت اجتماع الضدين في نفسه والثبوت بهذا المقابل
للنفي الذي في الاول مقابل نفس المفهوم المنفية ففي الكلام تشويش واضطراب فظهر فساده لان الاجتماع
كما مر من المعاني التي ليس وجودها في نفسه الا وجودها لغيرها فمعنى ثبوت الاجتماع في نفسه هو ثبوت الاجتماع للضدين
ولا معنى له غير ذلك فالمراد بالثبوت في الاول والآخر هو الثبوت في نفسه لكن لما كان ثبوت اجتماع الضدين في
نفسه هو ثبوته للضدين صرح به آخرا فظهر ان كلام الشارح المحقق خال عن الاضطراب والتشويش فما ذكره جدا
المحشي ان غاية توجيهه ان يقال المراد ببيانه بيان اصل الجواب المذكور فانه جواب قبل نفسه تكلف مستغنى عنه
فتأمل وظهر من تضاعيف الكلام انه لا يرد على الدليل بعد تقرير الجواب وتوضيح المراد من الدليل الا الايراد الثالث
الذي اورده المحشي الشيرازي على الدليل واشار ههنا اليه ولا يرد عليه الايرادان الاولان المبنيان على ان المركب
المركب التقييدي ثم لا يخفى ان الايراد الاول من الايرادات الاربع التي اورده المحشي الشيرازي على ما ذكره الشارح
بين تقريره بيان الجواب على ما قرره الشارح كما لا يخفى فلا نغفل قلنا ذلك لا بوجه اقول الاقوال
الاجوبة الثلثة على القول بمغايرة المهية الذهنية والخارجية بالذات كما هو رأي بعض لكن بناء على
ان مقتضى معارضتكم ان المهية الذهنية حينئذ تحصل لثبوتها في الذهن فالثابت في الذهن لا يكون محالا والمهية

الخارجية هو المستحيل وهو غير ثابت للذهن فالحكم بمستحيل ثابتا في الذهن فالمستحيل غير ثابت والثاني غير المستحيل بحد ذاته
الجواب الاول وانه يلزم مما مقتضى دليلكم ان المحكوم عليه في قولنا المستحيل ممتنع ثابت في الذهن ان
الحكم بالامتناع ليس بصادق لان المحكوم عليه اذا كان ثابتا في الذهن كيف يكون ممتنعا فقد حكمتم بالامتناع
على ما ليس بممتنع فنقول لكم اما الحكم على الممتنع باحكام ثبوتية صادقة لطا وهذا خلاصة الجواب الثاني وانه
على ما ذكرتم فرض انه ذهني محض ثابت لا يكون الحكم بالاستحالة عليه وكان الحكم بالاستحالة والامتناع على الامر
الخارجي فلا يكفي في صدق هذا الحكم ثبوت الماهية الذهنية لان حكم الذهن على الخارج يستدعي ثبوت
الماهية الخارجية للمستحيل لانه هو الحكم عليه وقد ذكرنا ان ثبوت الماهية الخارجية ممتنع في الذهن الا انه
يتصور الامر على خلاف ماهيته فثبوت الماهية الذهنية للمستحيل لا يكفي في صدق الحكم على المستحيل فلا بطلانكم
من ثبوت الحكم فاذا لم يتم يعارضكم فلا يفيد وهذا خلاصة الجواب الثالث والكل ضعيف لان التحقيق ان
الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن والماهية الذهنية عين الخارجية وان الثبوت الذهني لا ينافي
الاستحالة الخارجية وان المحكوم عليه بالاستحالة هي الماهية لكن الاستحالة عبارة عن امتناع الوجود الخارجي
فالجواب المطابق لتقرير الدليل ان تصور الثبوت الذهني للمستحيل لا يكفي في التكليف لان التكليف بالشيء
عبارة عن استدعائه وجوده في الخارج فلابد من تصور وجوده الخارجي فما قاله المعترض لم يتم
وذلك كاف في ابطاله وابطال الجواب الثاني المذكور في الشرح وان امكن حمله على هذا الجواب
كما فعله المحشي الشيرازي الا انه لا يلائمه قول المعترض فيكون الخارجي مستحيلا بطريق التعريض واللزوم
فانه مشعر بان كون الخارجي مستحيلا بعينه يلزم من معارضة الخصم كما حمله الجواب عليه اولا
فتامل فان الكلام على كل من التقادير لا يخلو من قصور وتشويش وكذلك من علم موته قبل
تمكنه من الفعل المأمور به اقول من علم الله من المكلفين انه يموت قبل التمكن بعده من الفعل المأمور به فهو

ان

ان تهيأ له ما يتوقف عليه وجود الفعل مع انه حصل له ما يتوقف عليه وجوب الفعل كالوقت والبلوغ وامثالهما
حتى يكون تكليفه مثل تكليف الملك بالفعل مع انه يستحيل صدور الفعل عنه لعدم قدرته عليه اصلا
وانما قيده بان من علم الله تعالى انه كذا لان كل من التكليف بالفعل قبل تمكنه من الفعل لكن لا يعلم
المكلف بموته يكون قادرا في نظر المكلف بصدور الفعل عنه ممكن في نظره فلا يلزم تكليف المحال
لانه لا تكليف الا بما في نظر المكلف واما من يعلم المكلف بموته لا يكون قادرا في نظره بعضهم فلا
يرد النقض به واما ما قال الفاضل الابهري في بيان فائدة تقييد الموت قبل تمكنه من الفعل بقوله لان من علم الله
تعالى موته بعد تمكنه من الفعل المأمور به وتركه ليس كالعاصي بل هو العاصي واما ما قال بقيد الا ليعلم ان
يعلم ان المراد بعدم تمكنه من الفعل عدم اقتداره الذي يكون مع الفعل بقوله بخلاف عدم التمكن في النسخ فانه
قد يكون بعدم محل وقته وعدم التمكن مطلقا فيهما ولهما فاقول منظور فيه من وجوه الاول انه لا يصح بان
المراد بعدم التمكن عدم اقتداره الذي مع الفعل لا بمعنى لقوله من علم الله موته بعد تمكنه من الفعل المأمور به
وتركه لان بعد التمكن هو بعد الفعل بناء على ان تقديره مع الفعل كما صرح به فكيف يعقل الترك حتى يكون
عاصيا والثاني ان عدم ارادة عدم اقتداره حتى بالنسبة الى شرط التكليف لا يستلزم ارادة عدم الاقتدار
الذي مع الفعل لجواز ان يراد من عدم التمكن عدم الاقتدار باعتبار عدم شرائط وجود الفعل مع حصول الشرائط
التكليف فلا يلزم كونه غير مكلف كما مر فقوله ينبغي ان يعلم غير موجه والثالث انه على تقرير تغيير حال من
انه مثل العاصي في انه مكلف بالممتنع من علم الله تعالى انه يموت قبل اداء الفعل كما صرح به في بيان
لبيان امتناع صدور الفعل عنه قبل الموت اشتبه اما بان خلاف علمه تعالى محال او لانه لا يتمكن منه ولا يصح
عليه كثير فرق الا بتغيير المثال الرابع انه قال لبيان انه ينبغي ان يراد بعدم التمكن عدم الاقتدار الذي مع
الفعل لا عدم الاقتدار مطلقا يجري في عدم التمكن في النسخ ايضا بلا فرق لان قبل محل الوقت لا يكون متمكنا

مماثل العاصي في انه مكلف بالفعل مع انه
لا يقدر على الفعل اصلا اما لعدم الموت فقط
واما قبل الموت فلانه لا تمكن له مما
يتوقف عليه وجود الفعل لهم

حتى يكون التكليف بالمحال فمحل الخلاف صار الكل الا غير موجه فتأمل فهو حال التكليف غير مستطيع اراد
بمحال التكليف حال الخطاب سواء ان المتقدم على الزمان الذي اقتضى التكليف وقوع المكلف فيه فتأمل كون
المكلف حال التكليف بهذا المعنى غير مستطيع لا يستلزم التكليف بالمحال وانما يستلزم لو كان غير
مستطيع في الزمان الذي اقتضى التكليف وقوع المكلف فيه لان المفهوم من التكليف بالمحال التكليف بالممتنع
في هذا الزمان ولئن اراد بحال التكليف ما قبل وقوع الفعل من الزمان الذي اقتضى التكليف وقوع المكلف فيه
كالظهر للصلوة فتسليم كون الفعل غير مقدور بالقدرة التي مع الفعل [illegible] الشرائط التابعة على الوجود
لا يستلزم استحالة الفعل حتى يلزم كون المكلف غير مستطيع لان حاصله محض عدم الفعل وهو لا
يخرجه عن الامكان نعم لو كان غير مقدور بالقدرة السابقة وهي معنى القدرة عند المعتزلة بان الشرائط
السابقة غير حاصلة يلزم استحالة الفعل فتأمل   احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع في محل ان
النزاع كما عرفت سابقا في المحال بانه اي [illegible] لانه ممتنع التصور وما ذكرتم [illegible] الا لا يكون ممتنعا
بالذات حتى لا يمكن تصور وقوعه وان كان ممتنعا بالغير هذا قال الفاضل الابهري المحال يطلق على الممتنع بالذات
كالجمع بين النقيضين وعلى الممتنع بالغير كالمعلول وشرطه ولازمه وعلى الممتنع بالعادة وهو ما لا يتعلق به القدرة الكاسبة
للعبد عادة ومحل النزاع هو الاخير وما ذكرتم ليس من هذا القبيل لان علم الله واخباره بعدم الوقوع سبب لامتناع وقوعه
[illegible] لان اخباره تابع لعلمه وعلمه تابع للوقوع لا سبب له اي هذا القول وان امتنع لغيره من علمه واخباره فان
ان انما يستلزم الامر المشكوك فيها انتهى اقول فيه بحث لان محل النزاع لو كان هو الاخير كما ذكره لكان التكليف
امتناع التكليف بالمحال بانه غير متصور الوقوع في محل النزاع لانه في المحال لا يعقل وايضا ما ذكره يحتمل القول
التسليم ما ذكرتم لا يمنع تعلق القدرة حتى يلزم خروجه عن محل النزاع مجازفة   وثانيها ما كان يعرف ان امتنع الاخر فلا
يتعلق به [illegible] فان الله يعلم انه يفعله فتعين الفعل وتمتنع الترك او لا يفعله فتعين الترك فيكون التكليف ابدا بالممتنع

الترك او يمتنع م

فلذا امتنع التكليف بالمستحيل وانما بالواجب فيكون التكليف بما ليس في وسعه وهو المعنى بالتكليف بالمحال لازم من كون القدرة
مع الفعل ومن كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لا يقال ليس هو التكليف بالمستحيل الذي هو ايجاب الحق وجوده لانا
نقول انما يكون مستحيلا لو لم يكن وجوده بذلك الايجاد وقال الفاضل الابهري ما ذكرنا جواب النقض على قاعدة
التوجيه لان ما ذكره نقض اجمالي لقوله لا يمكن العلم آه وتوجيهه ان تعلق علم الله تعالى باحد طرفي الفعل ان كان سببا
لامتناع الطرف الآخر لكان سببا لوجوب الطرف الذي تعلق به لان الوجوب والامتناع في طرفي النقيض متلازمان
وجواب النقض انما يتصور باحد ثلاثة امور بيان عدم جريانه في صورة النقض او عدم تخلف الحكم فيه او منع المانع
واما منع كون تعلق علم الله تعالى سببا للوجوب والامتناع نقيضه فهو كون الوصف المعلل مؤثرا في الحكم وليس منعه
النقض بل غاية مرام الناقض ودفعه المحشى الشيرازي بان حاصل ما قال انه لو علم الله انه لا يقع الفعل [illegible]
ويمتنع ليس معناه ان علمه تعالى سبب للوجوب والامتناع لما تقرر ان العلم تابع للمعلوم لا سبب له بل انه لو وقع [illegible]
التعالى جعل العلم دليلا لا سببا [illegible] فقال اقول خلاصة دفعه ان المنع العقلي لا ينهدم [illegible] دليل الحصر حتى [illegible]
غاية مرام الناقض اذ بناء دليله ليس الا [illegible] كون العلم دليلا للوجوب [illegible] فيكون [illegible]
تحصيل المحال [illegible] انه تحصيل المحال بهذا التحصيل والا لا استحالة فيه [illegible] لانا نقول [illegible]
اليه بان تعالى هذا التكليف مما يكون عدم وقوعه مستندا الى عدم فعله وعدم ارادته والعلم [illegible]
وليس مقتضيا للاستحالة وليس هذا التكليف بالمحال الذي هو المدعى والمحال الذي [illegible] الحصر [illegible]
العلم علة [illegible] وجوب العلم [illegible] عليه العلم وان كان من قبل المكلف [illegible] كونه غير مقدور [illegible] بالتكليف
تكليف بالمحال وعلى التقديرين شبهة جارية في طرف الوجود وايضا على تقدير العلية فقط [illegible] فان
العدم الواجب من قبل المكلف ينافي المقدورية [illegible] يلزم عليه [illegible] الوجود الواجب من قبل الغير ينافي المقدورية
لانا نقول الكلام في انه لا يلزم عليه تحصيل المحال الذي هو الممتنع في طرف الوجود ولا انه يلزم عليه التكليف بغير المقدور [illegible]

انه يلزم عليه بناء على توهم التكليف بغير المقدور في جانب الوجود ايضا او نهيهم عن الايمان وبلية والا كان الكلام في الشبهة
في ذلك التكليف لا يلزم تحصيل الحاصل حتى يكون اطلاق لفظ المحال باعتبار المشهور مع انه لا يبعد ان يقال [illegible]
بعد ان ما نقول في جواب النقض بالتقرير الذي ذكرته لا نقول ليس يمتنع تعلق علمه بانه يبقى سببا للوجوب حتى يكون غاية
مرام الناقض بل يمتنع كون التكليف بالايجاد بما يجب وجوده بعلمه انه يقع التكليف بالممتنع سنده انا نمنع الى الممكن الا وجوده
الواجب بسبب العلم هو الوجود الحاصل بهذا الايجاد والمطلب التكليف بالايجاد آخر ولا يكون طلبا بالمحال في محل
جواب النقض بيان عدم جريان الدليل في صورة النقض فتامل او بعلم انه بعد تقديمه و يستلزم تكذيبه اعلم ان
نسل الشيخ بالتبعية بنقل كلام الشارحين بهذا المقام وزيفه قال ولذا عدل الشارح المحقق عن ذلك وبين انتفاء تصديقه
فيه ان لا يصدقه فيما كان ما يستلزم ان لا يصدقه وما يكون وجوده يستلزم عدمه يكون محالا ووجه الاستلزام
انه لو صدقه في هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدق وجزم بذلك وهذا حكم
بخلاف ما اخبر به النبي من انه لا يصدقه في شيء اصلا وهو معنى تكذيبه فيما قاله ولانه خبر بان جريه كون التصديق
مستلزما لعدم التصديق كاف في الاستحالة ولا حاجة الى استلزامه التكذيب المعتبر بلا توسيط العلم اقول ان اخبار الله بانه
لا يصدقه اصلا ولم يعلم صدوره بهذا التصديق عنه لا يلزم الا عدم علم بالمصدق به وهو انه لا يصدقه وقد تقع
فلا يلزم الا التصديق بخبر كاذب ونفس الخبر مستلزم لعدم هذا التصديق حتى يلزم من وجوده عدمه بخلاف ما اذا علم
صدور هذا التصديق منه فانه يعلم كذب المصدق به اعني عدم التصديق اصلا فعدم تصديقه فيلزم من وجود
هذا التصديق عدمه فظهر لزوم توسيط العلم المعتبر الذي لبيان استلزام التصديق بعلم التصديق لا لاستلزامه التكذيب وفيه بحث
عدم التصديق بالتكذيب لان حصوله هنا في ضمن التكذيب فتامل وايراد على هذا التقرير انا لا نسلم ان المخبر به
عدم التصديق في شيء اصلا بطريق السلب الكلي حتى يلزم من تصديقه كذبه ومع العلم به يلزم من وجود هذا التصديق
عدمه بل المراد رفع الايجاب الكلي لان الايمان عبارة عن مجموع التصديقات فيكفي في صدقه ان لا يؤمن بنفسه

المجموع من حيث هو مجموع فالتصديق به ليس لا يتأتى ايمانه فيه اقول الى لكم قوله بانه لا شك في لزوم عدم التصديق بالمجموع في مضمون
لا يؤمنون سواء اريد الرفع الكلي او رفع الايجاب الكلي اذ لو لم يصدقه في شيء مما جاء به النبي فيصدق خبر لا يؤمنون المستلزم
الكلي من هذه الحيثية ومع هذا الرجل مكلف بالتصديق بهذا الخبر من حيث انه قول النبي صلى الله عليه وسلم او
صدق بهذا الخبر من هذه الحيثية علم بهذا التصديق او اعلم به فيصدقه بانه لا يصدقه في شيء بهذه
الحيثية فيلزم من وجود هذا التصديق من هذه الحيثية عدمه من هذه الحيثية وهذا احسن تقريرات في الشبهة
فتأمل وقد تقرر على وجه لا يحتاج الى اثبات السلب الكلي في خبر المخبر بان ابا جهل مكلف بالتصديق بجميع ما جاء
به النبي صلى الله عليه وسلم ومن جملته انه لا يؤمن فهو مكلف بالتصديق بانه لا يؤمن ومع هذا لا يصح تكليفه بالايمان لانه لو
اجتمع التكليفان لزم جمع الايمان مع التصديق بانه لا يؤمن ومع هذا لا يصح تكليفه بالايمان لانه لو آمن
لعلم انه آمن في نفس تصديقه بانه لا يؤمن فالممتنع التكليف بشيء وبما يستلزم نقيضه وعلى التقرير الاول
التكليف بشيء يستلزم عدم نفسه فيتغاير اقوال في دفع الشبهة على التقرير الثاني ان التكليفين المجتمعين على من
احدهما ان يكون اتيان المكلف وعدم اتيانه بكل واحد من المكلف بهما بحيث يمتنع من التكليفين لا وصل الى
حصول التكليف بالآخر ولا في عدمه كالتكليف بالصلوة والزكوة فان كلا منهما التكليف بحسب [illegible]
بحيث لو صلى المكلف لا يسقط عنه الزكوة وكذا العكس وفي اجتماع هذين التكليفين لا يلزم التكليف بالمحال
[illegible] لا يجمع المكلف به باحدهما مع المكلف به بالآخر اذ لو لم يمكن جمعهما كان التكليف تكليفا بالمحال
اذ لا يمكنه الامتثال والغرض الثاني ان يكون عدم اتيان المكلف باحد التكليفين سببا لحصول التكليف بالآخر بحيث لو
اتى المكلف بما كلف به اولا لم يحصل التكليف بالآخر كالتكليف الذمي بالاسلام والجزية فان عدم
الاتيان بالاسلام سبب لتكليفه بالجزية ولو اسلم اولا لم يكلف بالجزية اصلا فحينئذ اجتماع هذين التكليفين غير الكلام
اتيانه بما كلف به اولا في اجتماع هذين التكليفين بحكم المكلف من الخروج عن عهدة التكليفين بان

بفعل المكلف الذي يكون صدوره سببا للتكليف بالآخر ومع ان التكليف بالآخر واقع فلا بد ان يجمع
بين ما يكلف به التكليف الآخر مع المكلف به التكليف الاول حتى لو كان جمعهما محالا لزم التكليف
بالمحال فان في المثال الذي ذكرناه لو اتى المكلف بالاسلام لم يكن التكليف بالجزية واقعا عليه حتى لزم جمع
الجزية مع الاسلام حتى يلزم المحال ان يجمع بين التكليفين لا يقتضي جمع المكلف بهما حتى لو كانا
متنافيين لزم التكليف بالمحال اذ عرفت هذا فنقول التكليفان المجتمعان فيما نحن فيه اي التكليف بالايمان
والتكليف بالتصديق بعدم الايمان من هذا القبيل فان التكليف بالتصديق المذكور انما هو من عدم الاتيان بالايمان فانه
لو آمن لم يقع اخباره تعالى بعدم الايمان فلم يحصل التكليف بالتصديق بهذا الاخبار وانما لم يؤمن علم انه تعالى
عدم ايمانه فاخبر بذلك فكلف بالتصديق به وكما قلنا في المثال المذكور فكذلك قلنا فيما نحن فيه
ان ابا جهل يمكن في نفسه مع قطع النظر عما صدر عنه من اختيار الخروج عن عهدة التكليفين بان
جمع المكلف بهما بان يفعل الايمان بجميع التكليف بالتصديق المذكور حتى يجب عليه جمع الايمان مع
ولم يمكن في خلاصة الكلام ان اجتماع هذين التكليفين لا يقتضي جمع المكلف بهما حتى يلزم التكليف
بالمحال بل كيفية الاشتمال وبهذا ذلك كما قلنا فاندفع الشبهة وفي المقام بعد تامل وقد يكون ارجاع
الكلام الى قبول التكليف بالمحال الذي هو شيء من فعل المكلف والتزام انه لا فساد فيه كما عرف فتامل
فان قلت بعد قول الخبر لا يمكن من الايمان لعلمه تعالى واخباره بعدم الوقوع قلنا هذا الكلام آخر
قد مر جوابه فتذكر وانما في دفع الشبهة بالتقرير الاول فلم لا يقال لا يلزم ان ابا جهل كلف بالتصديق
بهذا الخبر من حيث انه جاء به النبي حتى يلزم تصديق النبوة فان هذا التكليف كما عرفت انما التكليف
مترتب على عدم ايمانه كالجزية في المثال السابق فحاصل هذا التكليف انه قبل لم تؤمن فلما لم
تؤمن فاعط الجزية وليس المراد انه اعط الجزية من حيث انه امر به النبي حتى لا الامر النبي كذلك والا كان
بيانهما هذه الحيثية يلزم الاعتقاد بالنبوة وح لا يلزم عليه الجزية ولم يكن يعطاه جزية فظهر ان

التصديق بهذه الحيثية من عدم الايمان في مثالنا هذا والجزية في المثال المذكور لا يعتبر في مثال الاشتمال
من حيث انه مما جاء به النبي ومن اندفاع الاشكال فتامل فيه وقد قيل في دفع الشبهة ان الآية وامثالها
مما فيه الاخبار بظاهره بعدم الايمان مطلقا مقيدة حقيقة بعدم هدايته الى الايمان وح لا يدل
على عدم ايمانهم مطلقا فايمانهم ممكن جمعه مع التصديق بالآية بان يكون وقوع الايمان مع الهداية
واخباره لرسوله كاخباره لنوح عليه السلام بانه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن باعتبار ظاهرية كون الاخبار له الاخبار بعدم الهداية
الخطاب الى نوح في الآية فانظر لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك
الفعل اقول منشا هذا الخلاف اشتباه زمان عدم الشرط باشتراط عدمه فانهم توهموا ان
الفعل في حال عدم شرطه ممتنع لان وجود المشروط بدون الشرط محال وهو توهم فاسد فان وجود
المشروط بشرط عدم شرطه محال لا في زمان عدم شرطه وانما قيد الشرط بالشرعي مع ان التوهم
الذي هو مناط الخلاف مشترك بين الشرط الشرعي والعقلي لانه لما كان الشرط الشرعي في الكلام
وهو الايمان للمكلف به شرعا مع قطع النظر عن كونه مقدمة للمشروط فلا يلزم من عدم
التكليف بالمشروط في حال عدم الشرط الشرعي امكان خلاص المكلف من التكليف المنجز في
المطلق بان لا يفعل الشرط حتى يجب المشروط لانه يجب عليه الاتيان بالشرط الشرعي وان لم يجب عليه
المشروط بخلاف الشرط العقلي فانه لا يجب عليه الاتيان به الا لكونه مقدمة للواجب فاذا فرض انه لم يجب
المشروط الا مع وجود هذا الشرط لم يكن مقدمة للواجب المطلق فلم يجب على المكلف شيء اصلا اذ الشرط
المشروط وارتكابه قبيح جدا ولذلك لم يقع الخلاف فيه فتامل وهم يعلمون ذلك اي انه يمكن
المسئلة في بعض كتبهم والاكثر على جوازه هذا الفرض تقريبا وتسهيلا وقيل في حل هذه العبارة سوى ما
ذكرنا فيصح جدا والنظر الثاني جوازه او وقوعه اي جواز التكليف بالفروع مع عدم الايمان او في وقوعه

فالكلام في المادة المخصوصة لا في اصل المسئلة ومع هذا يطابق الدليل الجواز على الجواز قطعا والوقوع على الوقوع
ظاهرا كما ستعرف فتأمل لنا مقامان الجواز اي الجواز في هذه المادة ودليله انه لو لم يجز في
هذه المادة لكان لفقدان الشرط لكن التكليف ثابت امتثاله واقع مع فقدان الشرط المحدث
وغيره مما ذكر فظهر قطعا عدم توقفه على الفقدان فاندفع ان مجوز التكليف في هذه المادة ايضا فيدل الدليل في هذه
المادة على مجرد الجواز دون الوقوع ومما ذكر عجيب قوله والوقوع لقوله ودليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق على
الوقوع فانطبق الشرح على المتن واتضح المقامان بلا قصور والعجب منهم انه كيف يقع منهم الغفلة عن
فرض المسئلة في هذا الجزئي وانه على ما قالوا كيف يكون الدليل على خصوص المسئلة فتأمل لتطلع
على حقيقة الحال وما اتفق عليه المحشيون من الخبط في المقال واما شارح الشرح فاحترس فانه على ما بعد
جعل المدعى في الشرح اصل المسئلة بان الدليل على الجواز على تقريره بل الجواز والوقوع ايضا ووجه المتن بانه سكت
عن تفصيل الجواز والوقوع في اصل المسئلة وانما فصل في الفرع ولم يشتغل بدليل جوازه والا فلكلماته اوله
الوقوع بعضها لاصل المسئلة وبعضها للفرع ولا يخفى ما فيه من تشويش الكلام مع انه خلاف كلام المتن من
قوله الوقوع ومن يفعل ذلك وغيره واما الفاضل الابهري فاعتمد باثبات دليل على الوقوع بل على الجواز بطريق الاولى
فصح جعله دليلا على الجواز ويرد عليه ان تخصيص الجواز بالقطعية والوقوع بالظنية تخصيص بلا دليل واما المحشي التفتازاني
فتحير في حل المقام وقال ان الجواز والوقوع قطعيان في اصل المسئلة وظنيان في هذه الصورة وهذا
تحقيق المقام بحيث لا يصحح الكلام المتن الخ قالوا اولا لو كلف الكافر بالفروع لصح الكفر
على امتناع هذا التكليف لا بمجرد عدم الوقوع كما زعم الشارح وتقريره انه لو كلف لزم الصحة والتالي باطل فالمقدم
اي وقوع التكليف مثله في الاستحالة وهو المطلوب فتأمل بان يلزم ويتعين كالمحدث اي اذا لم يسقط الامر
عنه فكيف يتعين اتيانها لانا نقول المراد انه بدل الكفر لا حين الكفر حتى يسقط الامر وما الاسلام بدل الكفر

او لا يسقط حتى يسلم الا وهو تقدير وذلك ضرورة بشرط المحمول اقول وذلك اشارة الى ما مر ورد سلب الا ان مثال ان
الكافر فان ذلك ضرورة بشرط وصف المحمول الكافر وهو الكفر ولا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الكافر
فتأمل ولاجل على المسلمين اقول على تقدير جواز هذا الحمل ايضا لا يفيد المستدل الغرض اذ هو الوقوع ظنا
لا قطعا الا ان يدعي ظهور هذا الحمل البتة بل حمل عليه المستدل وظاهر انه ليس كذلك فتأمل
ولم نك نطعم المسكين تغليبه لانه لو اريد بالمسلمين المصلين لزم التكرار في التعليل فلا بد من حمله على معناه الظاهر وتعليل
العذاب بنفي الاطعام الذي هو الزكاة وهذا المنع كاف في المطلوب قرينة على ارادة المعنى الظاهر المعتبر
ليكون ملائما ومناسبا لما بعده الذي هو احد جنايات الاسلام اعني الاسلام لان القضاء بامر جديد اقول على
تقدير ان يكون القضاء بالامر الاول يكون الغرض منع الملازمة مستندا بانه يجوز ورود خطاب الشارع دالا على شروط
وجوب القضاء من الكافر نحو قوله الاسلام يجب ما قبله فتأمل وهو كف النفس عن الفعل قال المحشي التفتازاني
يكم بانتيد كل واحد الا ان اما الاول فلان ثم المكلف به في الحرام كان تاركه مثابا ومعلوم ان الثواب
لمن ترك الزنا من غير كف النفس عنه لكن لا قدرة له على ذلك مع شوقه اليه او لا شعور له انما الثواب على كف النفس عنه
اقول ليس مناط حصول الثواب وعدمه حصول الكف وعدمه بل تحصيل الكف وعدم تحصيل الثواب كما او فعل
الكف من غير قصد الامتثال لتكليف الله تعالى فما الثواب بقصد الامتثال والحاصل انه لا نزاع ان المكلف به في الحرام
الآتي به باقي وكون مثابا بل الآتي به على وجه القربة والامتثال على ان يكون مثابا ولا فرق بين نفي
الفعل والكف في ان الآتي بكل منهما بدون قصد القربة والامتثال لا يكون مثابا ومع قصد الامتثال يكون مثابا فالمؤيد
لا يصلح للتأييد هكذا قوله المكلف في الحرام ما كان تاركه مثابا لا يخفى فساده من حيث اللفظ ايضا
الصواب ان يقال بل تاركه الآتي به ثم قال المحشي لانه تعالى قال من قال ان المكلف به هو نفي الفعل
الثواب يترتب على نفي الفعل اذا كان مقارنا للشعور به والقدرة والقول بعدم ترتبه يحرره مقارنة

الشعور والقدرة لا يحصل الثواب والا لزم من قصد القتل ولم يقتل التوبة ولا فرق بين المذهبين في تحصيل
الثواب وعدمه ثم قال ما يؤيد المرام اى انتفاء واما انتفاء فبان تعلق كثيرا ما ترك الحرام مع ارادة الفعل ولو ان
المكلف بحيث اذا حصل له القدرة يفعل او بلا ارادة اصلا وعلى التقديرين لم يتحقق الكف عن الحرام اذ هو عبارة عن
فعل وجودي يتعلق بعدم الفعل اصلا فلو كان المطلوب في النهي هو الكف فلزم ح ان الواجب الذي هو المطلوب بالنهي
يعاقب او يندم ويمكن دفعه بانه يجب على كل مكلف العزم على ترك الحرام اذا التفت الى النهي كما في ذلك من
الاحكام الايمانية كما يجب الواجب العزم على فعله عند التذكر على ما قرر فيترتب الثواب على العزم على الترك والكف ح
وعلى تقدير الاتيان بالفعل الحرام يلزم الاثم في ترك الواجب الذي هو الكف انتهى اقول حاصل الدفع التزام
العقاب او الندم على التقديرين لترك العزم الذي هو من احكام الايمان وهذا الالتزام على التقدير الاول وهو
ارادة فعل الحرام مع عدم القدرة عليه لا يخلو عن قوة لان العزم على القبيح قبيحة واما على التقدير الثاني وهو عدم الارادة
فمشكل جدا اذ لم يفعل حراما ولا يريده والاخلال بالعزم الذي هو من احكام الايمان يحصل بعدم ارادة الحرام ولا
يتوقف على امر زائد عليه اصلا فلا يترتب عليه العقاب فتأمل   والتحقيق في هذا المقام ما قال شارح الشرح
حاصله انا لا نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك بل المراد ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فعند عدم
القدرة عدم الفعل اذ ترتب على عدم المشية وكان الفعل محل تصحيح ترتبه على المشية وتخرج القدرة عما التي كلف
واعترض عليه المحشي الشيرازي بان كلامه مشعر بان ترك الفعل عند عدم تعلق المشية ليس بكف بل عدم الفعل قد
يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو صريح ... اقول هذا الاشعار باعتبار تبدل قوله لم يشأ لم
يفعل فان هذا يشعر بان المشية لا تتعلق بالترك ... توهم الجمهور ان العدم ازلي لم يمكن ان يكون مقدورا
لانه لا يمكن تعلق المشية به وليس كذلك بل منشأ هذا التوهم انه لا بد ان يكون المقدور امرا وجوديا بالفعل او قادر
ويمكن توجيه كلام شارح الشرح بان اراده ان مشية العدم ليست معتبرة في تعريف القدرة بل يكفي عدم مشية الوجود لان فيه

مشية العدم وهو ينفع ما ذكره المحشي وفيه تكلف فتأمل   التكليف بالفعل بارز قبل حدوثه من ينقطع التعلق
اتفاقا فيشكل تارة فان القدرة لا تكون الا مع الفعل عند الاشعري فلو كان التكليف متاقبل الفعل عنده لزم التكليف
بغير المقدور اقول يمكن التزام هذا بناء على ما هو المشهور من جواز التكليف بالمحال هذا باعث على الالتزام كما
سابقا فتذكر فلا احتياج الى التوجيه والتأويل الا جابت المحشي الشيرازي بان التكليف قبل الفعل تعلقا بمعنى
اقول هذا الالتزام ان تعيين التكليف ليس متاقبل حدوث الفعل والكلام فيه فالحق في الجواب في هذا المقام
بان التكليف قبل الفعل بغير المقدور بالقدرة التي مع الفعل لا فساد فيه لان قبل الفعل يكون تعلق القدرة به بان يعلم
وذلك كاف في التكليف به اذ لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق اصلا وبما قررنا ظهر حسن الجواب الذي جعل
المحذور التكليف بغير المقدور وسقط ما قال المحشي الشيرازي انه لا يحسن هذا الجواب بعد تقرير السؤال مستندا
بقوله او يمنع جعلنا المحذور انه تكليف بما لا يطاق بل انه تكليف بغير المقدور فتدبر   ومنع الامام كونه
والمعتزلة اقول يمكن رد هذا المذهب بانه لو امتنع جمع التكليف مع وجود الفعل كما قال به صاحب المذهب لزم
ان يكون من بلغ مسلما ولم يكن كافرا اصلا لم يكن مكلفا بالاسلام فلم يمتثل بالاسلام لان قبل البلوغ لم يكن مكلفا
وحين حدوث البلوغ كان الاسلام حاصلا معه فلا يكون التكليف به والتعليل على هذا الرأى فلا الاسلام الحاصل اول البلوغ لا
يكون مكلفا به فلا يثاب عليه والتزامه مشكل جدا فتأمل   لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال قال شارح الشرح
مغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود قبل الايجاد لا بوجود حصل بهذا الايجاد كما لا يخفى واعترض المحشي الشيرازي بان المحال
الا انه ايجاد بجعل غير في قوله وتحرير اجاباه الا ان ذلك ان يرجع التكليف وحاصل ان التكليف بالطلب يستدعي
مطلوبا غير حاصل وقت الطلب على ما يقتضيه ايجاد الموجود حين الطلب والا كان وجوده بهذا الايجاد اقول ان
لا يسلم ان ايجاد الموجود بهذا الايجاد محال ولا نسلم ان التكليف لا يجتمع مع وجود الفعل كيف يسلم ان التكليف والطلب يستدعي
مطلوبا غير حاصل وقت الطلب اذ مدار هذه المقدمة على تسليم هاتين المقدمتين فلم يسلمهما لا يتم الكلام
ان التكليف والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل قبل الطلب والاتيان بما هو حاصل وقت الطلب بهذا الطلب فلا يخفى

وهو حين محل النزاع نظرا الى انه لا استحالة فيه نعم للفائدة فيه وهو الابتلاء وظهر انه فائدة الحمد والاستمرار فظهر ان
رجاء العصير في التكليف للابتلاء لا الايجاب لا ينفع في شيء بل انما هو عند المحقق قاعدة الفعل متقدم على زمان الفعل
بالاتفاق اقول اما على الاشاعرة الذين القدرة مع الفعل فظ وكذا من قال من المعتزلة بتعلقها به على ما هو المشهور
واما عند من قال القدرة سابقة على الفعل الى تحقق الفعل كقليل من المعتزلة فلانه حين حدوثه متقدم بالذات
السابقة فمتقدم رتبة حين وجوده يتحقق علته لان كان القدرة السابقة فيوجد معها اى مع القدرة بغير انه
يوجد مع كونه متقدما لا يستلزم المتقدم رتبة وان كان القدرة السابقة فلا يخفى ان هذا القول بعيد بل الاظهر انه كما
الفاضل الابهري يتحقق على كيف فتأمل فيه يحتمل نظم الكلام بل ما ذكره الابهري انه قال شارحا كلام الشيخ في
بحث الامر القول ليس غير القدرة ما دام حتى من حاشية المحقق الشريف في قوله التكليف بالمحال والموجود
انما امتنع لكونه تكليفا بما هو غير مقدور ممنوع السند [illegible] لكونه طلبا لما هو حاصل وقت
الطلب وهو محال اقول قد عرفت مما بينا ان المحال هو المنع والسند فتذكر فهم المكلف التكليف شرط
لصحة التكليف اى فهم المكلف للخطاب شرط لصحة تعلق الخطاب به وكونه مكلفا بذلك الخطاب او وقوع الخطاب
والا لزم الدور لان فهم الخطاب يتوقف على وقوع الخطاب فلو كان وقوع الخطاب مشروطا بالفهم لزم الدور
ومشروط فالمراد بالتكليف الواقع في هذه العبارة نفس الخطاب والتكليف الثاني تعلق الخطاب بالمكلف وكونه مكلفا
فالتكليفين بهذا التكليف والحاصل انه اذا ورد من الشارع خطاب كقوله اقيموا الصلوة مثلا فهم اهل الخطاب
واطلع على مضمونه حصل الشرط الذي يصير مكلفا بمضمونه وتعلق به هذا الخطاب ومن لم يطلع اى لم
فالمكلفين كالصبي مثلا فانه اذا لم يتعلق به الخطاب بعد بلوغه وان كان الخطاب واقعا قبل البلوغ
لكن لم يتعلق به ولم يكن داخلا في المكلفين بهذا الخطاب فالفهم شرط هذا القول شرط شروط
تعلق الخطاب كالبلوغ فكان مضمون الخطاب انه اقيموا الصلوة ان فهمتم هذا الخطاب او [illegible]
بالفهم الفهم [illegible] لا من شانه الفهم فقط اى لم يكن مجنونا ولا صبيا فتأمل [illegible]

الشعور بالفعل والخطاب لم يكن مكلفا به وان كان فاعلا فلا من شانه الفهم بالفعل اقول يحمل الخطاب بالفعل
على ما في الكتاب قابل لان الاشتغال بالفهم لا يقابل بما لم يقع وقوله في صدد تحرير محل النزاع
الاستدلال للابتلاء بعد وكذا في قوله ان التكليف المذكور [illegible] للابتلاء وهو مقدم [illegible] المقصود
[illegible] الاستدلال على المقصود ذكر الترتيب على الاتفاق [illegible] لم يجوز التكليف [illegible] بهذا الحكم [illegible]
ان بعضا من [illegible] التكليف [illegible] قائل بهذا الحكم كما ذكر مع العلم [illegible] التكليف [illegible] فيه بقوله الان التكليف [illegible] يكون
للابتلاء [illegible] البعض في هذا الحكم عدم الآثار [illegible] هذا ما هو باحث عند المحققين فقد [illegible]
لكان مستندا في الحصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال اقول الامر في التكليف استدعاء حصول الفعل على
قصد الامتثال والطاعة [illegible] في النواهي [illegible] كان المطلوب في الامر [illegible] حصول اصل الفعل [illegible] وكان
بناء على ان الحكمة المقتضية للتكليف تحصل بمحض حصوله وان لم يكن للطاعة والامتثال من الاحكام الشرعية [illegible]
مكلفة بقصد الوفاء ويخرج من عهدة التكليف بادائها وان لم تقصد الطاعة والامتثال وليس عليها اثم ولا
عقوبة اخرى مع قصد الطاعة بل يجب [illegible] والترتب وسائر الاحكام المترتبة على حصول العقد [illegible]
نعم تحصيل الثواب يتوقف على قصد الامتثال والطاعة [illegible] الاصل [illegible] التكليف باصل الفعل وقصد الطاعة
والامتثال لكثير من العبادات فلو تم الدليل لتم في هذه التكاليف لا اشتراط [illegible] اصل الفعل فيها بقصد الطاعة
وهي محال من الفاضل [illegible] ذلك [illegible] لا يجوز ان [illegible] الفاضل حصول اصل الفعل وان لم يكن [illegible]
الطاعة والامتثال بقوله انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى [illegible] كما في النهاية [illegible]
[illegible] ظاهر [illegible] في كثير من الاعمال [illegible] لا بد من تخصيصه بالاعمال المثابة [illegible]
ثواب ما نوى [illegible] ذلك [illegible] فالصواب الاستدلال على [illegible] التكليف
الغافل لا يجوز لان فائدة التكليف الابتلاء ولازمه الاثم والعقاب على تقدير التخلف وكلاهما منتف مع عدم
الشعور اما الابتلاء فظ واما الاثم والعقاب فلان عقاب من لم الشعور بالطلب [illegible] الحكيم لا اثم الا [illegible]

فاحوه التحسين والتقبيح العقليين فتفكر وما قال الشارح من ان فى قيام الدليل على جواز التكليف بالمحال لا تطويل فان فيه ان
الشبهة اولا فيمن [illegible] هذا الدليل من قبل المحققين المجوزين لتكليف المحال وان الحجة على جواز التكليف بالمحال [illegible]
معدوم قيام الدليل عليهم لا يخفى [illegible] ولا احتياج لما ذكره الا [illegible] فى دفعه فالنظر فى كلامه لانه ان اراد بالطلاق
السكران والاتلاف وقتله فتكليف موجها اقول لكن تقريره بوجهين الاول انه فى حال الطلاق والاتلاف والقتل
مكلف لانه لو لم يكن مكلفا لم يترتب على فعله مؤاخذة شرعية ولكنه قد يترتب لانه يترتب على الطلاق وجوب
البينونة وعلى الاتلاف وجوب العوض وعلى القتل الدية او القصاص ولا يخفى انه على هذا التقرير يظهر الجواب والظهور فائدة
اعتبار الطلاق واشباهه فى حال السكر وحاصله منع لو لم يكن مكلفا لم يترتب على فعله مؤاخذة شرعية والسند
افعال الصبى بل فى دخول شهر رمضان الذى لا يتوهم كون العباد مكلفا به فانه يترتب عليها الاثار مع ان العبد لا
يكون مكلفا بها وقد يكون حديث الوجوب على الطفل [illegible] التقرير الثانى انه مكلف بعوق الطلاق
والاتلاف والقتل والتغيير حالة السكر بالبينونة والعوض والقصاص وغيرها فلم يقرر الدليل المختار التقرير على هذا
وجعل مبناه الجواب ان هذه الامور تكليف على السكران بل على الحاكم ولا يخفى انه لا يستقيم هذا فى قوله ولزم وجوب
الصوم بشهود الشهر لانه لا يصح فيه ان يقال وجوب الصوم ليس تكليفا فقال والقضاء لا دخل فى هذا التقرير لاعتبار
الطلاق والاتلاف والقتل فى حال السكر بل لو كان القضاء [illegible] انه مكلف قبل السكر بعدم الاتيان فى حال السكر وان
كان الطلاق قبل السكر وكذا وجوب العوض او الدية او القصاص ان كان سببها حاصل قبل السكر بل من قبل
ربط الاحكام باسبابها قال المحشى الشريف ويمكن ان يجاب ايضا بان التكليف ليس له [illegible] بانه حرم عليك السكر فان
شربت فيعتبر طلاقك وقتلك واتلافك فان قلت [illegible] هذا فما يكون الاسكار اقول اخذه الجواب
من الجواب الاول على الدليل الآتى ولا يخفى انه ليس حاسم لمادة الشبهة بهما لانه لو بدل المستدل السكران
بالنائم او بخصص السكران بالذى حصل سكره على وجه مشروع كالجاهل بانه مسكر فظن الخمر انه خل فشرب.

هذا الجواب لانه على تقدير السكران لا النائم وقتله يعتبر شرعا والمكلف موجها وكذا الطلاق كان
على الوجه المشروع والاتلاف وقتله فكانا مكلفين فلا يمكن ان يجاب كما قال المحشى الشريف بانه التكليف ليس الا النوم
انه لا يتم ولمن ليس بهذا السكر انه لا السكر او لا يحرم عليها النوم وهذا السكر [illegible]
بهذه فانا نكلفهما والنوم بهذا السكر مع انهما شرعا فقال حتى صرحوا بان المعدوم مكلف اقول هذا
دعوى وقوع التكليف بالمحال بعد دعوى جوازه على هذا [illegible] ان التواتر بتعلق بالمعدوم يصح ويجوز تعلقه بالمعدوم
او نقول المراد [illegible] حتى صرحوا [illegible] التكليف [illegible]
فقال بل اريد تعلق العقلى اقول تحقيق المقام على هذا ان الكل [illegible] التكليف بالمعدوم [illegible]
يستدعى منه ان يتمثل فى حال العدم ممتنع [illegible] فى الازل [illegible]
تعالى [illegible] الازل [illegible] الفعل فيما لا يزال [illegible] شرائط التكليف فيما لا يزال [illegible]
كونه كذلك [illegible] الخلاف [illegible] فيما لا يزال [illegible]
كلام [illegible] فى الازل على هذه الارادة التى عبر عنها بالامر والنهى الازلى [illegible] كلام
ازلى [illegible] هذه الارادة متعلق بالعبد [illegible] فى الازل عن سائر انواع الكلام النفسى من الخبر والاستفهام
وغيرها [illegible] التعلق [illegible] بل قال بعد [illegible] قدم الكلام [illegible]
ليس فى الازل الا هذه الارادة ولا يتعلق الكلام بمخاطب [illegible]
بينهم فى هذه المسئلة خلاف اصولى بل كلامى لان [illegible] حال المكلف [illegible] وجوب الامتثال [illegible]
بان فى حال العدم لا يجب عليه شئ وفى حال الوجود وجب عليه الفعل [illegible] كلام [illegible]
فى الاصول بل الكلام فيها فى الكلام فارجع اليه فقال قالوا لو لا [illegible] بالمعدوم [illegible] قدم الكلام [illegible]
ان ارادوا به اثبات جواز الامر بالمعدوم فى الاستدلال المذكور [illegible] القائلين [illegible]

قدم الكلام باقسامه فسلم وكان الزام الخصم وبحثا جدليا عليه لكن لا ينفع في مقام الاستدلال احتج القائلون
بالمعدوم مطلقا كما هو دابه في التعبير بلفظ قالوا احتمال تكليف المعدوم متعلقا بخطاب حادث فلا بد من ابطال
هذا الاحتمال ان ارادوا ان الامر بالمعدوم لا يعقل الا مع قدم الكلام النفسي فهذا المعنى لا يجتمع مع حدوث الكلام لفظ
البطلان لقيام الاحتمال الذي ذكرناه فان الامر بالمعدوم لو كان معقولا لا يجتمع مع قدم الكلام وحدوثه فتامل
وانه لا يلزم تعدد القديم باعتبار الواحد وافراده وقال شارح الشرح وجه استحالة ما ذكر في التعدد من
انها صفة واحدة والا لاستند الى الذات اما بطريق القدرة والاختيار وهو ينافي القدم واما بطريق الايجاب
ونسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء لا اولوية لعدد دون البعض على البعض فلو تعدد لزم ثبوت قدماء غير متناهية
اقول يرد على هذا الوجه ان هذا الدليل لو تم لدل على ان القدرة لا تستند الى الواجب اصلا سواء كان صفة
واحدة او متعددة لانه على تقدير الوحدة ايضا لو استندت الى الواجب اما بطريق الاختيار فلزم قدمها
واما بطريق الايجاب ونسبة الواجب الى الواحد والمتعدد سواء الا اولوية فلو صدر عنه الواحد لزم ثبوت قدماء غير
متناهية والحاصل ان هذه المفاسد انما نشات من زيادة الصفة على الذات ولا دخل للوحدة والتعدد فيها
وما اورده المحشي الشريف انه لو تم لدل على عدم صدور ما عن الذات فلا يتم الاستدلال لانه متعدد اخرى
على تقدير التعدد فيبطل بها التعدد وهو غاية مرام المستدل اقول يمكن دفع ما اورده على الدليل بانه على تقدير
وحدة القدرة لا يكون نسبة الذات الى الواحد والمتعدد سواء لان القدرة حقيقة لا يتصور فيها التعدد فلا
يتصور الا صدور هذه الحقيقة فتامل فانه ربما يقال [illegible] في مرتبة خاصة من الاعداد و الفعل الذي
ينتفي شرطه وقوعه عند دخول وقته اقول المراد بالشرط هاهنا الشرط الذي هو غير مقدور للمكلف والا كما هو مكلف
بالمشروط مكلف بالشرط ايضا صرح به الآمدي والمحقق وشيوع كلام النهاية سواء كان شرطا عقليا او عاديا
او شرعيا والمراد بوقته هو الوقت المقدر له شرعا كالزوال للصلوة والاصباح للصوم مثلا وعلم الآمر المعتبر

المذكور

المذكور انه الفعل الذي لا يكون مقدورا للمكلف في الوقت المقدر له شرعا وشمل هذا الفعل ما يمتنع الى محال الطلب
الفعل مع وقت الخطاب بطلبه في وقته اتفاقا كما سيامر في تمام الليل او في اول النهار الى اول [illegible] آخر
النهار في صوم هذا النهار فان هذا الامر صحيح اتفاقا انما الخلاف فيما اذا علم الآمر ان الفعل غير مقدور في
وقته المقدر بل يصح منه قبل ظهور حال الفعل على المكلف انه مقدور له الخطاب بطلب الفعل منه في الوقت
ام لا وهذا كما امر الله تعالى من يموت في الغد بصوم في الغد مع علمه تعالى فيه بموته وانما قيد بما قبل ظهور حال
الفعل على المكلف لان بعد ظهوره عليه لا يصح التكليف اتفاقا لانتفاء فائدة التكليف [illegible] والسعود
او هو في هذا افعال الجمهور [illegible] لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قد توطن نفسه على الامتثال وتحصل
بذلك التوطن لطف في الآخرة وفي الدنيا كما ان السيد يستصلح عبده [illegible] لا وان يخبر بما علمه من عزمه
على سخطها والاحل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة ناشئة من نفس هذا الامر كما ذكرنا والامر نفس المامور به وقالت
المعتزلة والامام لا يصح طلب مثل هذا الفعل لانه غير مقدور له كما وقع بصورة هذا الطلب فانه في الحقيقة ليس طلبا
للفعل بل طلب العزم والاتيان والتهيؤ والاشتغال بما ذكرتم من المصالح انما ترتب على ذلك وليس البحث فيه بل في نفس
الفعل وقال الكرخي ان الامر لا يحسن الا لمصلحة ناشئة من نفس المامور به وفائدة هذا الخلاف القائم الجديد الي
اثناء النهار عذر يبطل الصوم كالحيض والمرض وقد تعمد الافطار قبله فعلى قول المعتزلة لا يجب عليه الكفارة لانه غير
مكلف بالصوم في علمه تعالى وقد ظهر الكاشف ان قلنا ان الكفارة بازاء نفس الصوم الواجب كما هو احد قولي علماء
الايات واحد قولي الشافعية وان قلنا ان الكفارة للجراة وعدم العزم فالكفارة متوجه على هذا القول ايضا وعلى قول
الجمهور تجب عليه الكفارة مطلقا لانه مكلف بالصوم وقد اجل به هذا ولا يتوهم احد عدم الفرق بين هذه المسئلة
وبين المسئلة السابقة من انه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل لان الكلام هناك في الشرط
المقدور وهناك في الشرط الشرعي وهنا في الاعم منه وهنا مناط الكلام جهل الآمر وعلمه قبل ظهور فقد ان الشرط

على المكلف وهناك ليس كك والمراد هناك ان الشرط الشرعي لا يتيسر حصوله في وقت التكليف وههنا الكلام في
فقدان الشرط في الوقت المقدر شرعا للفعل مع علم الآمر بفقده انه قبل وعدم المامور والحاصل انه لا ارتباط
بين المسئلتين فتامل ولذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود شرطه اقول هذا من ابحاث
التكليف اذ ظن السلامة وكون الفعل مقدورا في الوقت كما ظن بالتكليف لوجود الشرائط الغير
وان ادعى العلم بالتكليف قبل دخول الوقت ولو لم يكن السلامة ووجود الشرائط مظنونة فممنوع والاجماع الذي
نقله لو سلم فانما يدل على الظن بوجود التكليف في الجملة ولعل هذا الظن في صورة ظن السلامة وانما خصص بما قبل دخول
الوقت لان عدم العلم بوجود الشرائط في الوقت قبل دخول الوقت ظاهر جدا دون بعد دخول الوقت لان
بعد دخول الوقت يتوهم ان المكلف يعلم حاله من انه قادر على الفعل ام لا كان الخصم قال انه يعلم بعدم شرطيته
كما في جهل الآمر بانتفائه فانه يصح التكليف اتفاقا مع عدم تحقق الشرط في الوقت بل الكلام في ان عدم علم
الآمر بانتفاء الشرط ليس شرطا للتكليف وحاصله ليس بما في العبارة من تعالى ولذلك يعلم التكليف قبل
دخول الوقت وان لم يعلم حال الآمر به ولولا ان عدم علم الآمر بانتفاء الشرط شرط للتكليف لما علم
قبل وقته اه وكان منشأ التوهم تعلق بذلك في حجة الكلام بان مبناه على القول بكون العلم بانتفاء
الشرط مانعا عن صحة التكليف بان نقول تحقق الشرط شرط في صحة التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور انتفاء
التكليف عند العلم بانتفاء شرط جهة انتهى اقول فيه نظر لانك عرفت ان من قال بكون علم الآمر
مانعا عن التكليف قائل بان تحقق الشرط ليس مطلقا شرطا للتكليف كما في صورة جهل الآمر فكيف يكون القول به مبتنيا عليه.
قوله الآخر وما ذكره في بيانه بقوله اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور امتناع التكليف عند العلم جهة ممنوع لانه
يجوز ان يكون لخصوصية العلم دخل في الامتناع والظاهر ان مذهبه كذلك هذا ما اعترض عليه المحقق
الخونساري وجهه وعلى هذا التقرير هذه المسئلة عين مسئلة انه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي

لذا

لذلك البعض يندفع عنه ما قيل سابقا من انه لا ارتباط بين المسئلتين فتذكر اقول فالتحقيق في توجيه عبارة
الكتاب ان يقال تحقق شرط الفعل وانتفائه فيما نحن فيه دائر مع علم الآمر وعدمه لان الآمر ههنا علام
الغيوب فاذا ثبت ان تحقق الشرط ليس شرطا للتكليف مع انه في نفس الامر يصح التكليف ثبت ان علم الآمر
ههنا بالانتفاء ليس مانعا للتكليف لانه علم بالانتفاء الواقعي ومطلقا لكنه كلف فتامل فانه حقيق بالتامل فان
ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه اي اقول ان اراد ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه الغير
المقدورة كما هو محل النزاع فهذه الكلية ظاهرة البطلان على راي المعتزلة فانه ربما انتفى العدم ارادة المقدور
فيكون مكلفا بالمشروط والشرط معا فيكون عاصيا بالترك فلا يلزم عدم العصيان وان اراد
بالشرط اعم من ان يكون مقدورا او لا فهذه الكلية مسلمة لكن نمنع قوله فلا تكليف به اذ عدم التكليف محال
الخصم انما يكون فيما ينتفي شرط من شروطه الغير المقدورة لا فيما ينتفي شرطه مطلقا فلا يلزم عدم المعصية مطلقا بل
يلزم عدم المعصية فيما ينتفي شرط من شروطه المقدورة ولا محذور فيه بل هو كذلك في الواقع فتامل
الا ان يقال ان هذا الدليل مبني على ان ارادة الله تعالى شرط من شروطه الغير المقدورة ولا محذور فيه بل هو كذلك
وان كل ما لم يقع ينتفي ارادة الله تعالى بوقوعه كما هو راي الاشاعرة وظاهر انها غير مقدورة للمكلف فكل ما لم يقع
انتفى شرط من شروطه الغير المقدورة ويلزم عدم المعصية بناء على عدم التكليف لكن المقدمة الاخيرة ممنوعة عند
المعتزلة فلا يكون حجة عليهم فتامل وقبله لا يعلم الجواز لانه لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا اقول ان اراد
بالعلم ما يعم الظن فلزوم عدم العلم قبل الوقت ممنوع لان ظن السلامة وبقاء الشرائط في الوقت حاصل قبل
الوقت انه مكلف بالفعل وتجويز طرف المخالف لا يضره وان اراد بالعلم اليقين فبطلان اللازم ممنوع فان حصول
اليقين بالتكليف في احد الازمنة ليس ضروريا ولا اجماعيا وبرد في كل جزء اقول الاظهر ان يقال في كل جزء من اجزاء
الوقت من انه اما جزء حصل فيه الفعل او حصل قبله الفعل او لم يحصل الفعل لا فيه ولا قبله وعلى الاولين السقوط

التكليف ظاهر فلا يعلمه واما على الثاني فنقول علم التكليف فاما ان يعلم المكلف بان الفعل فيه وهو باطل
لانا فرضناه زمان عدم الفعل وفات الفعل فيه فلو لزم عليه شيء فلزمه اما الآن في الجزء الآخر او القضاء
واما ان يعلم ان التكليف بالاتيان في الجزء الآخر وهو باطل ايضا لجواز ان لا يبقى حتى يصح التكليف في الجزء الآخر
فلا ياثم بالترك في الجزء الآخر فلا تكليف بالفعل في الجزء الآخر فكيف يعلمه فالمراد بعلم الاثم بالترك
الترك في الجزء الآخر ومبناه انتفاء الشرط فيه لا الترك في الجزء الذي كلامنا فيه كما فهمه المحشي الشيرازي وجعل مبناه
ان من اخر بطل الصلاة وما فيه كراهة لم يعص قال لو لم يصح لم يعلم ابرهيم اه اقول دعوى ان ابرهيم
مكلف بالذبح مع انتفاء شرطه مناف لما صرح به في النهاية ونقله عنه المحشي التفتازاني ايضا من انه لا خلاف في انه
لا يجوز ان يريد الله تعالى من المكلف او يأمره بالفعل وهو يعلم انه ممنوع منه قال وجوب ذبح ولده اقول
المراد وجوب ذبح ولده ظاهرة واستلزامه حتى يتحقق كما عدم النسخ شرطا له لان عدم النسخ ليس شرطا للمطلق الذي
قال ويظهر من هذا المثال ان الكلام في الشرائط الغير المقدورة التي هي شرائط الوجوب لا الوقوع
فقط فان عدم النسخ شرط الوجوب لا الوقوع ويظهر بطلان توهم المحشي الشيرازي في تحرير المسئلة لكن
كان استدلالا لكتاب في غاية الضعف كما صرح به وقد علمه قطعا والا لم يقدم اقول لا يبعد كثيرا ان يقول
المعتزلة ان ابرهيم لم يعلم التكليف بالذبح بل علم التكليف بالتوجه بالذبح واقدم عليه فانه امر عظيم من دون
التوجه الى الذبح مع عدم العلم بانه طلب منه الذبح ولا يحصل الا انه سهل ثم انه لا يبعد ان يقال من قبل المعتزلة لكن
علم ابرهيم بانه مكلف لا يدل على انه مكلف في نفس الامر بالذبح ولعل التكليف بدون الشرط صحيح بجواز ان لا يكون
مكلفا بالذبح وحصل علمه بانه مكلف علما خلاف الواقع لمصلحة انه تعالى في حصول هذا العلم المخالف
للواقع له كابتلائه وغير ذلك ويمكن رده بان فهم ابرهيم من الخطاب انه مكلف يدل على انه
مكلف لبعد غفلته مثله عما فهمه آحاد المعتزلة لا اجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن اقول ان اراد

وهذا التكليف لا انتفى شرط وقوعه لكن يتوقف الا في ليس المناسب للابتلاء ان يطلع ابرهيم على ان المطلوب منه الذبح صح ظه

بتحقق الوجوب والتحريم بتحققهما بحسب الواقع اي لا اجماع على علمنا بتحقق الوجوب والتحريم في الجملة قبل التمكن
الفعل والا لو اراد تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل في نفس الامر كما هو الظاهر من العبارة فممنوع قطع النظر عن عدم
مخالفة هذا الاجماع لما نقل عن المنكر المعاند اذ المنكر على ما نقل انما انكر العلم لا تحقق الوجوب والتحريم في نفس
الامر غير نافع في نفسه لانه لو حمل على عموم الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل مطلقا اي سواء انتفى
شرط الوقوع او لا كما حمل عليه المحشي الشيرازي اولا فهو غير مسموع لانه وعموم الاجماع في محل المسئلة المتنازع فيها
وكيف يسمع مع مخالفة جمهور المعتزلة والامام له وهذا عجيب عن هذا المحشي وان حمل على دعوى الاجماع على تحقق
الوجوب والتحريم قبل الفعل في الجملة فلا يضر الخصم اصلا اذ له ان يقول تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من
الفعل مسلم لكن انما يكون في فعل لا ينتفي شرط وقوعه وما قاله المحقق الشيرازي ثانيا بقوله او نقول انه
يدل على ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا للتكليف والا لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل تحقق الشرط
اذ لا يجوز تحقق المشروط قبل تحقق الشرط فتوهم فاسد لان من قال ان تحقق الشرط في الوقت شرط للتكليف
كما قرر ارادوا ان تحقق الشرط نفسه شرط للتكليف ولا شك ان علم الآمر بتحقق الشرط في الوقت لا يتأخر عن
التكليف حتى يلزم تحقق المشروط قبل تحقق الشرط قال وما عدم شرطه غير ممكن وهو معلوم للحكيم على الغرض
فيلزم التكليف بما يستحيل مع علم الآمر وفي نفس الامر فلا يكون الامكان شرطا للتكليف ولا حاجة الى ان اول كلامه بعدم شرطه
الى ما صح عليه الحكم بذلك حتى يصير المعنى ما علم عدم شرطه كما فعل بعض الشراح فانظر والاتيان
اقول على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لا يصح هذا الالزام فان التكليف بالمحال مطلقا سواء كان محالا ذاتيا
او غيره مع العلم بالاستحالة ظلم قبيح من الحكيم الكامل على هذا فالحق انه لا يصح التكليف بما علم شرطه الغير
المقدور وان وقع مثل هذا التكليف ظاهرا فهو تكليف بالعزم والتوجه لا تكليف باصل الفعل فانه وهذا الدليل
تام وان لم يكن حجة على الخصم قال او عدم الامكان بالنظر الى المأمور مشترك اقول هذا الالتزام الآخر

بحث [illegible]

المستدل فانه لا يسلم ان احد يمكن ان يكلف به مطلقا مانع من التكليف بل هو ادعى في الدليل لعدم الامكان
مانع من التكليف مع علم الآمر لانه يستحيل طلبها وقال المصنف الا ان شرط بحسب علم الآمر وفي انظره لا يطلقها
فلا يرد المنتقض بصورة الجهل فتامل او لانه هو السنة لا يتحقق بخبر السنة في الوحي لما يجري في بحث الاجتهاد
ان بعض السنة يجوز ان يكون من اجتهاده ولا ما نقول بعدم الانحصار في الوحي لم لا يجوز ان اجتهاده من جنس
ورفع او ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وعلى تقدير تسليم جواز اجتهاده كما هو رأي البعض وسيأتي
فنقول المراد بالوحي ما يوحى به فيدخل فيه اجتهاد النبي واصحابه فانه يوحى اليه ان تجتهد وفعل في الافعال
واما ما اجاب الفاضل الابهري من انه يجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود
فغير نافع في هذا المقام لان السنة وان كانت اعم من الوحي الا انه ليست اعم من الدليل فلا يجوز ان لا يخرج فرد
منها من كل اقسام الدليل على ما ذكر من التقسيم خرج فرد هما الاجتهاد من كل اقسام الدليل الا انه غير داخل تحت
الوحي المنقسم الى الكتاب والسنة والى غير الوحي المنقسم الى الاجماع والقياس والاستدلال فلا يكون تقسيم الدليل
بهذا التقسيم حاصرا صحيحا وان تقسيم الوحي صحيح الى القسمين الا ان كان الاجتهاد الذي دخل تحت الاستدلال فان
ما هو الا اجتهاد لو كان واقعا كان احد اقسام الاستدلال والاوفق ان الاستدلال ان اراد بما الاستدلال في المصطلح
الثلثة الاتية او الحكمة او الاولى تبعه على اختلاف الآراء فالحصر استقرائي لا حقيقي فان الاجتهاد الان الا اختلفت
كثيرة كقول بعض الائمة وغيره ذلك مما يمكن ان يكون دليلا ولا نطلع عليه وان اراد بالاستدلال كل ما كان غير الاقسام
الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فالحصر حقيقي الا انه خلاف المصطلح من الاستدلال فتامل والظاهر ان
مقصوده هو المعنى الاول من الحصر الاستقرائي ان اجرى على ظاهره فلا يخرج بعض القرآن اقول كن
في قوله بسورة منه للتبعيض وضمير منه راجع الى الكلام فان اجرى على ظاهره اي لم يعتبر حذف المضاف وغيره
حاصل التعريف انه هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام والمراد بالاعجاز بها انها

[illegible]

بحث يطلب الخصم الاتيان بمثلها وعجز الخصم عن الاتيان فمعنى التعريف انه هو الكلام المنزل لان يطلب من الخصم
الاتيان بمثل سورة هي بعض هذا الكلام وعجز الخصم عن الاتيان وعلى هذا لا يصدق التعريف الا على كل القرآن
فان المطلوب من الخصم كما هو المنقول الاتيان بمثل سورة من سور القرآن اي سورة كانت والا يطلب من الخصم
الاتيان بمثل سورة من سور النصف الاول او النصف الآخر مثلا والحاصل انه لا يطلب الاتيان بمثل سورة
من بعض مخصوص من القرآن حتى اذا اتى الخصم بمثل سورة من بعض آخر لا يكفيه للمعارضة فلا يصدق على
النصف الاول مثلا انه هو الكلام المنزل لان يطلب من الخصم الاتيان بمثل سورة من سوره بل المطلوب هو اعم منه
مثل سورة منه او سورة بعض آخر بخلاف الكل فانه يصدق ان المطلوب الاتيان بمثل سورة منه وهذا
هو المنطبق على عبارة بعض المحققين ان التحدي وقع بكل القرآن اي سورة كانت غير مخصصة ببعض فانه فهم
الحسن مع استحالة هذه التكلفات لا يبقى مجال التعريف غير منطبق على عبارة الشرح وقال
وما قال شارح الشرح ان الكلام ان اجري على ظاهره كان القرآن اسما للمجموع الشخصي المؤلف من السور اراد
بالمجموع الشخصي المشخص باعتبار انه المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يصدق على اي بعض نفرض فيه
قوله بعد وان حمل على حذف المضاف كان اسما للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى اي بعض يفرض
فتشخصه في السورة الاولى باعتبار انه لا يصدق على كل بعض وهو اعم من ان يكون اسما للمجموع المخصوص باول
الكتاب اخره على انه قد يكون اسم النوع هذا المجموع ولم يرد بالشخص المؤلف المخصوص باول الكتاب اخره
نعم حتى لا يتمثل بزمان وقال انه اسم النوع المجموع فلا يرد عليه ما اعترض عليه المحشي التفتازاني وان ارجع
حيث اي اقول على هذا التقدير التعريف على كل القرآن وكل بعض منه فانه يصدق على كل بعض انه هو الكلام المنزل
للاعجاز بان يطلب الخصم الاتيان بمثل سورة هي من جنس هذا الكلام او على هذا الشق لا يعتبر في السورة
المطلوبة المثل انه من هذا الكلام حتى قيل لا يصدق على البعض الذي السورة المطلوبة المثل من جنسه الا

والفصاحة فان قدرا من البلاغة مشترك بين الكل وان كان بعضها اعلى رتبة من البعض فلا يحصل واما ان
التمييز فمشكل اقول اراد بالتمييز ههنا تمييز القرآن الموجود فيما بين الدفتين عن غيره من الموجودات بحيث اذا ورد علينا الموجود
الذي قرانا في نفس الامر علمنا انه قرآن لنتمكن من الاستدلال على الاحكام الفقهية ولم يرد محض امتياز ماهية القرآن
في نظر العقل من سائر الماهيات وان لم تميز في الخارج في نظرنا عن الغير حتى يصح ما قال الشارح في حد القول
من انه علم شخصي لا يصح حده كلية اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان المعرف الرسمي اذا لم يكن بالامر المختص بالمعرف
لا يفيد تمييز المعرف الموجود عن سائر الموجودات في نظرنا وان افاد تمييز اصل الماهية لانه اذا ورد علينا شيء من الموجودات
جوز العقل كونه من هذا المعرف ولكان التعريف صادقا عليه في نفس الامر ولا نعلم انه صادق عليه ام لا لعدم
الفكر والنظر بخلاف ما لو كان اللازم بينا للمعرف معلوم الانتفاء عن الغير فانه متى ورد علينا شيء مخصوص نعلم انه
هو هذا المعرف ام لا وهذا هو المطلوب ههنا ولا شك ان التحدي بالاعجاز ليس بينا للقرآن لمن لم يشاهده المتابعة
فانه لا يعرف خاصيته للقرآن الا افراد العلماء نعم لو كان المطلوب تمييز اصل الماهية في نظر العقل لا تمييز ما من
الموجودات كما قلنا لا يلزم كون اللازم بينا فتامل ليظهر لك ان ما قال المحشي التفتازاني من ان يكون اللازم بينا
غير واجب اصلا في التعريف الرسمي وما قال شارح الشرح انه واجب مطلقا بعد ما اشار اليه فيما سبق من اوائل الكتاب
في مسئلة العلم الاجمالي مع انه كان معترضا عليه هناك بعين ما ذكره المحشي التفتازاني منافي حال الافراط
والتفريط فالعلم بان مصحفا اقول اراد بان الدور على تقدير ان يراد بهذا التعريف تمييز القرآن
بالمعنى الذي ذكرنا آنفا فان العلم بحقيقة الشي اى بان المصحف ثابت لهذا والعلم بان النقل فيه متواتر
فرع تصور القرآن لانه ما لم يعلم ان المكتوب فيه قرآن لا يعلم انه مصحف ومنقول متواتر فان قلنا العلم بقرآنية
هذا الشي موقوف على العلم بمصحفية ما كتب هذا فيه ومنقوليته متواترا موقوف على العلم بقرآنية هذا الشي
وتم الدور فجزان في قوله فالعلم بان مصحفا مقدر وهو لفظ موجود والمراد بالموجود لغيره وكذا المراد من

لفظ

لفظ الوجود المذكور في المتن وما حكيه العلم بان المصحف ثابت لشي فرع تصور القرآن وهذا المقدمة مما لا شك فيه
فيها وانه محتاج اليه في بيان الدور في صورة الارادة من التعريف التمييز بالمعنى الذي ذكرنا آنفا فنذكر ونقول ما اورده
شارح الشرح من انه لا حاجة الى توسيط وجود المصحف والنقل بل اللازم في تعريف القرآن الى آخره اذ ليس المطلوب تحصيل مفهوم
القرآن بل تمييزه من الموجودات كما مر فلابد من معرفة ثبوت المصحف لشي حتى نعلم ان ما بين الدفتين قرآن والا لم يحصل
معرفة مفهوم المصحف فظهر ان توسيط وجود المصحف بغيره محتاج اليه لان الكلام فيه واذا اراد بالوجود الوجود لغيره
مع قطع النظر عن العلم بوجود المصحف لغيره فرع تصور القرآن ولا شبهة فيه فتامل فهو اسم علم شخصي اقول لكل واحد
بما في الكشاف ان الاقرب عندي ان الاولى تعريف القرآن على وجه يصدق على كل القرآن وعلى كل
بعض منه بناء على ان القرآن الذي هو بحسب اللغة يطلق على الكل والبعض ووجه الاشكال ان لا ابعد الا الاطلاق على
الكل والبعض ويمكن ان يكون القرآن علما كليا صادقا على الكل والبعض وان يكون له حقيقة كلية الا ان تعال الا
على الكل والبعض بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز وهما بعيدان مع انهما خلاف الاصل
فحكمه بانه اسم علم شخصي ليس الا لما لنفس اطلاق الاصولي وخوضه بل لا يطابق عليه فقال فما لم
ينقل متواترا علم انه ليس القرآن قطعا اقول هذا لا يفيد الا الظن فان اكثر مقدماته حفظها ثابتا لا يفيد العلم
حصولها اذ اخذ المقدمة اثبات تواتر كل جزء من اجزاء القرآن بتفاصيلها اذ اخذ التواتر بالنسبة
الى الجميع ولا يكفي التواتر بالنسبة الى جمع خاص والصواب ان يقال القرآن بتفاصيله متواتر لان العلم
بسبب تواتره والتواتر امر بديهي لا يحتاج الى الاثبات وبهذا الطريق علم ان القرآن لم يعارض اي
بهذا الدليل الذي قال على ان القرآن متواتر علم ان القرآن لم يعارض بان تحال معارضة القرآن
الدواعي على نقله فلو وقع لزم تواتره فلما لم يتواتر علم انها لم تقع فقال انما مكتوبة بخط المصحف
مع المبالغة في توصيتهم آه اقول المكتوبة بخط المصحف مع هذه المبالغة انما تكون حجة لو لا انها

عادة على اتفاقهم على كون البسملة جزءا من القرآن فهذا الخلاف يقع لو لم يظهر من الخارج عدم اتفاقهم عليه وقول ابن عباس رض
سرق الشيطان من الناس آية يدل على ان الخلاف واقع في البسملة في العصر الاول ايضا فان ابن عباس من اهل العصر الذي
وقع جمع القرآن فيه فاتفاقهم على الكتابة مع اختلافهم في انه من القرآن ام لا لا ينفع في شيء الا ان يقال ان مخالفة
الناس وقول ابن عباس لعله لم يقع في اواخر زمان ابن عباس والكتابة انما تقع من الصحابة في اوائل
ابن عباس ولم يظهر في هذا الزمان خلاف فكان الاتفاق على الكتابة في هذا الزمان دليلا على الاتفاق في الجزئية و
انتفاء الاشكال سرق الشيطان من الناس آية اقول يمكن ان يراد بآية آية واحدة بانها
فلا ينافي مذهب ابن عباس من انها آية او بعض آية من كل سورة على ما روي في الكشاف من تركها
فقد ترك مائة واربع عشرة آية من كتاب الله يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن بناء انه يجب تواتر
القرآن في كل محل والا يلزم جواز الارتياب في نظر العقل بعد ان يجوز العقل سقوط بعض القرآن بان
يكون سورة الفاتحة مثلا متعددة وتواتر في محل واحد ولما لم يجب تواتره في كل محل سقط الثاني ولكن
نقطع بعدم السقوط بحيث لا نشك اصلا وايضا يستلزم جواز كون القرآن المكرر ايضا بيانا للمحذوف
وهو انه يجوز العقل انه قد اثبت القرآن على سبيل التكرار كثيرا من الآيات المكررة بالفعل اثبته غير مكررة في
الواقع وذلك لانه لما لم يجب تواتر الجميع فيجوز ان يتواتر الا الواحد فالباقي الذي هو غير متواتر يجوز العقل انه
زائد الحق بالقرآن لما لم يتواتر لا نقطع به لكن نقطع بحيث لا يقبل التشكيك فالمراد بالتجويز تجويز وقوع
الالحاق من احد في نظر العقل سواء كان الحاقا مشروعا او غير مشروع وليس المراد انه لو لم يشترط تواتر
القرآن في المحل المخصوص يستلزم جواز ان يلحق بالقرآن آيات مكررة بمعنى مشروعية الالحاق
فلا يرد ما اورد عليه المحشي التفتازاني من ان عدم اشتراط تواترها في محل ما لا يستلزم جواز الحاق القرآن
آيات مكررة لم يتكرر ثم التكلف وقال الكرماني يتوجه بانه على تقدير الاكتفاء بالتواتر في محل ما يجوز

نقله في غيره لكن المحل حتى يحقق فيما هو محله وقطعا ثم رد التوجيه بقوله ان نقله لو كان لحق على تجويز الشروع
ظاهر قول الشارح فيما بعد فان من ادخل ايات مكررة عدة مجنونا او زنديقا وفضل عن قول الشارح لما حصل الجزم بقوله
لانا نقطع بحيث لا يقبل التشكيك فانه يعلم ان المراد بالتجويز تجويز العقل لوقوع السقوط او زيادة المتواتر وفيه
مع انه ليس بقوله عدة مجنونا او زنديقا لا ينافي ذكرنا بل ينطبق عليه كما سوف نعلم اذ لو اتي بالعدد كما هو
الحكم بعدم الزيادة لا يستلزم الجزم بعدم الزيادة لجواز ان يعلم بدليل آخر وايضا يلزم جواز ذلك في المستقبل
يعني لو لم يجب تواتر تفاصيل ما وقع في المكان فقد وقع بطريق الاتفاق لا بطريق الوجوب يلزم امكان عدم تحقق
التواتر الاتفاقي الذي وقع في الماضي ووقع في المستقبل فيجوز ان يحصل لاهل العصر المستقبل العلم بانه لا يسقط
من القرآن شيء او زيد فيه شيء بل كان ذلك مجوزا عندهم فلو ادعى احد في عصرهم تصحيح القرآن بالزيادة والسقط ان
واحد بالتصرف فيه لم ان يبعد علمه في نظرهم ولا ينكرونه لعدم تواتر خلافه عندهم ولكن انه يعلم بانه خلافه
لانه في اي عصر كان من احد يلحق بالمصحف آيات او يسقط عددها عده مجنونا او زنديقا فظهر بطلان اللازم ثم لو
شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه من القرآن لم يلزم ما ذكره اقول يرد عليه ما ذكر بقوله وايضا فالدليل مختص
وان منع الدليل بهما فيجوز منعه ثبتت ايضا الاشتراك المنع منهما اقرب وايضا جواز ذلك في المستقبل وان لم يرد
باعتبار الالحاق والاسقاط لكن يلزم تجويز وقوع الشك في المستقبل في قرآنية بعض القرآن ان لم يرد التواتر
الزام ذلك الفضل لان الزام هذا اصل فتأمل ومنها ما هو من قبيل الاداء كالمد واللين والامالة وتخفيف الهمزة ونحوه
بيان لوقوع تواتر القراءة السبع بالفعل مع قطع النظر عن ان يكون هذا التواتر لازما ووقع الاداء المكرر هذا
لا ينافي قوله في القبيل الاول وذلك لانه تواتره لفوات المطابقة وفيه انه لا يقول انه لم يتواتر الجميع
الا انه يتواتر شيء منها اصلا فيلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر وقد عرف بطلانه ولانه يكون المتواتر بعض منها
دون بعض وهو القرآن دون الآخر فيلزم عدم ثبوت نسبة القراءة اليها وهو خلاف الواقع بالنص لا يقال

نقل المتواتر واحد منها الا على التعيين بمعنى ان القرآن لا يخرج عن السبع لا انا نقول على التعيين ان هذا هو القرآن
في الواقع واحدا معينا منها او الجميع وعلى الاول يلزم عدم تساوي نسبة القراءة اليها بناء على ان ما هو القرآن
في الواقع يجب تواتره من حيث انه قرآن بخصوصه كما سبق من وجوب تواتر التفاصيل وعلى الثاني يجب تواتر الجميع بناء
على ما سبق ايضا واما اذا كان مراده بيان وجوب تواتر الجميع كما هو الظاهر من كلامه فنقول لا نم ان ما يكون الجميع
قرآنا في الواقع فيجب تواتر الجميع بناء على ما سبق من وجوب تواتر التفاصيل وهو الظاهر واما لم لا يجوز ان يكون بعض معين منها قرآنا
في الواقع فيجب عدم تساوي نسبة القراءة اليها وقد وقع خلافه اعني تساوي القراءة وقال المحشي الشيرازي فرعدم
الفرق بين ما هو من قبيل الهيئة والجوهر فيه نوع بناء على منع تواتره ادعى ما هو من قبيل الهيئة والاداء غير الحركات
فانها جزء صوري للفظ وداخله في جوهر اللفظ اذ المراد بجوهر اللفظ ما تغيره يغير المعنى او الكتابة والمسند عدم
تعلق الهيئة والاداء بالاحكام والاعجاز قال لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة اي لا يجوز العمل بحكم يستنبط منها
نقل احادا انه من القرآن مثلا لا من حيث انه قرآن ولا من حيث انه خبر كالحكم بوجوب تتابع صيام كفارة
اليمين مستنبطا من لفظ التتابع التي وقعت في مصحف ابن مسعود ولم تتواتر الجواب المنع المذكور يكون بيانا
اي اجتهاد الصحابي بمعنى انه ليس قرآنا ولا خبرا لكنه اجتهاد الصحابي بناء على انه يوهم انه قرآن لا انه سمع
او كتب لكن سهوا وظن بعد الكتابة ان كل ما كتب صحيح فاجتهد وادخله في القرآن مستندا الى كتابته فلا
ينافي عدالته فسقط ما في شرح الشرح هذا وما قال الفاضل الابهري في توجيه قوله وذلك لانه يجوز نقل الخبر
بالمعنى فربما اجتهد الصحابي في خبر رواه وروى معناه بناء على اجتهاده فلا يفيد شيئا اما اولا فلان
هذا المنع لا يضر المعترض لانه يكون سند وجه النفي الا انه يجوز مراده ليس اجتهاده في معنى الخبر خطاء واما ثانيا فلانه
كيف يظن بالعدل ادخال معنى الخبر في القرآن قال لان هذا خطاء قطعا اراد بكونه خطاء كونه
خطاء من حيث النقل اي شرط النقل صحيح هو نقله من حيث انه خبر مقبول لانه خطاء في نفسه بقرينة تفريعه

بقوله فيرفع الثقة فان ارتفاع الثقة لا ينافي كونه خطاء في نفسه او يكون باطلا قطعا فلا يرد ما في شرح
الشرح من قوله فيه بحث لانه لو رد عليه ما اورده المحشي الشيرازي من انه بعد تسليم كونه قرآنا او خبرا او علم ذلك
لا مجال لعدم صحة العمل واي غرض في كونه قرآنا فظاهر انه يجب العمل به وان لم ينقل بعنوان كونه خبرا او قرآنا مع
التكلف في حمل كلام شارح الشرح عليه في القرآن محكم ومتشابه قال شيخنا العلامة انما تعرض لهما هنا
لاشتمال القرآن عليهما فتعرض عليه مباحث الرد والقبول بان الخبر ايضا يشتمل عليهما كان المناسب ان يذكر
هنا ويذكر معاني القسم المشترك اولا وجعله خاصة بالقرآن انه لم يثبت اطلاق هذين اللفظين اعني المطلق والمتشابه
الذي وقع الخلاف في تفسيره على الخبر بخلاف القرآن فانه يطلق عليه اللفظان في اصل القرآن قوله تعالى في
سورة آل عمران هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات هذا والمراد بام الكتاب اصل الكتاب
تشابهها ان الآيات في محكماتها كما في القرآن بعضها يفسر بعض المحكم المتضح المعنى اي ما اتضح معنى المراد من
اللفظ سواء كان اتضاحا في المعنى المراد بحيث لا يحتمل غيره او ظاهرا فيه اي يحتمل غيره احتمالا مرجوحا
فيه يكن يشترك فيه الا فرد المشترك من باقي اقسام المجمل لانه ذو ابهام واجمال فيه اولان الظاهر يشترك
انه تعالى بالخلق وهذا غير متضح المراد قطعا الا فاذكر خصوص المتشابه تمثيلا مثال الظاهر غير متضح المراد قطعا
خلقه بيدي والسموات مطويات بيمينه والله يستهزئ بهم فيهم الا ارادة المشبه بيانا وصار ارادة قول المصنف فانه
الوقف ههنا فانه محل انظار الشراح قد عبر العلامة الحلي رحمه الله هذا بيانا للمسئلة مستقلة لابهامها
يذكر ههنا في الكتب الاصولية فقال خلاف في جواز الخطاب بما لا يفهم والدليل على جواز الوقف والوقف
في العلم لكان لا مستحل العطف لانه ليس تقرير الشراح للمقام واما ما قال العلامة الشيرازي انه مستلغى فقيه المعلم
قال ما اختل نظمه لعدم الافادة اقول المراد بالاستقامة والاختلال الاستقامة والاختلال من حيث الافادة
وعدم الافادة فالمراد بمختل النظم ما لا يفيد المعنى المراد ولانه يحتمل نظر اخر فلا يفيد المعنى حتى كان القرآن اعتبار

مما لا يصدر من مسلم فإن قيل قال الشارح فالتوقف فيه جدا والفرق بين المتشابه بهذا المعنى والمعنى الاول ان الاول
يفيد المتشابه المعنى المراد لكن لا لكل احد بل للراسخين في العلم من اهل التأويل بالرجوع الى القرائن بخلاف المعنى
الثاني فانه بناء على انه لا يعلم الا الله نحو المقطعات المعنى المراد المتشابه ولكن بالمطلوب فلا يفيد المعنى لكن للمخاطب
بالافهيم بعيد اقول اى بالافهيم المعنى المراد مطلقا بعيد لكن لا يقال انه لو فرض كون علم تاويل المتشابهات مختصا بنعيم
كونه مخاطبا بالاتعليم معناه احتمال الكرم للمتشابهات ظاهر تعينه منها مخاطبها وتاويل الا بعد الا الله عندنا فنقول
هذا اذا كان محل المعنى المراد فلا يكون خطابا بالا به والالام حكم بالنسبة الى المعنى المراد والا لاله المتشابه المراد
يلزم الخطاب بالافهيم المعنى المراد ويتم الكلام لكن اقول المنافقة بعد الخطاب المذكور فان عالم بعده بالافهيم
اصلا لا بالافهيم المراد لجواز ان يكون الغرض الابتلاء بظاهره والا على تقدير العطف الخطاب مختصا
بالآخر فلزم الخطاب بالافهيم بالنسبة الى غير الراسخين وذلك لان الخطاب بالافهيم معنى المراد مطلقا
احد احدا لا بعينه بل فهم بعض الناس دون بعض فان اكثر الخطاب كذلك وان كان لا يمتنع لما تقدم انه
مراده لا يمتنع الخطاب بالافهيم احد على قاعدة عدم الحسن والقبح العقليين ويحتمل كون الغير لا يمتنع رجحانا
الوقف فالمراد انه وان كان لا يمتنع الوقف على لفظة الله لكن بعيد ان يكون متواترا وان كان لا يمتنع متعلقا
بقوله والا خلافه ولو وقف على والراسخون في العلم لا يعبه ولا يخفى بعده فتامل السنة قدم مبحث على
الادلة لانها اصل لثبت الدليل والاية اشرف الطريقة والعادة الطريقة والعادة واما
متعلقا بالبيان يكون منها اشهرها من قول او فعل او تقرير اذا قال القول والتقرير في الفعل
منه تعالى الاطلاق جعل كل منها متعلقا بالفعل فتامل لا يمتنع عقلا اقول اي
امتناعا عقليا والمراد الفعل المنفي الحكمي كلا الشيء الاداء والغير العادى كان
او التسمع فالمراد منه النفي المقابل للشرعي اى الكرتا الشرعية وانما قيده اشارة الى ان احد الحجر

الى نفي كون النبي نبوت جرا لاجل الاية فان النبي نبوت جرا لم الابي مطلقا اجماعا فالمراد سلب الامتناع عقلا بوجه من الوجوه
وبيان الحكم رد لما ذهب اليه الشيعة والمعتزلة من الامتناع بهذا المعنى في الجملة ليس المراد بالامتناع العقلي
المنفي الامتناع الذي دليله العقل كما فهمه العلامة الشيرازي فيبقى الامتناع الذي دليله السمع غير مذكور في العبارة
فان جميع تاتيه ولذا قيد العلامة المذكور بقوله والا سمعا وتبع ما بينا لا احتياج اليه لان الامتناع العقلي اعم
الذي ذكرنا يشمل ما كان دليله السمع ايضا فتامل على السعادة فليس المراد بالامتناع العقلي الامتناع الذي فانه
لا خلاف في نفيه فقوله عقلا انما قيد للامتناع والمعنى ما ذكرنا وانما قيد للحكم بالامتناع كما فعله العلامة وحينئذ
لا بد من التقييد بقوله والا سمعا فتامل واما غير الكذب من الذنوب اقول المراد غير الكذب في الاحكام والاقدام
في الكذب للتعمد فيشمل الكذب في غير الاحكام وسائر الذنوب حتى الاتى الكذب في غير الاحكام سهوا
فعله عليه السلام اما مبتدا وما وضع مفعوله وفوض مع خبره والجملة خبر المبتدا الاول الجبلية اي الطبيعية
وهي الافعال التي لا يخلو ذو الروح عن جنسها كالقيام والقعود كوجوب الضحى والاضحى اي صلوة الضحى
وصلوة العيد او التضحية للعيد وصلوة الوتر والمشاورة مع الصحابة وتخيير نسائه فيه وفي الدنيا
زينتها خذوا عني مناسككم فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة والغسل الى المرافق اي غسل اليد الى المرافق او الى المرافق
واخرجها بيان لقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق المحتمل لاخراج المرافق وادخالها نادرة الحكم
ويمكن ان يكون من المعلوم ان غسل النبي الى المرافق بيانها الغسل الى المرافق بيان لان الاية الغسل المحتمل لمكان
الى لانتهاء الغسل كما هو مذهب او لا انتهاء المغسول كما هو مذهب الشيعة على زعم المص فعل النبي واقعا
لا اله السنة بيان المجمل الاية الوجوب وهو مذهب ابن شريح والاصطخري وابن خيران والندب وهو مذهب
الشافعي والاباحة وهو مذهب المالك والوقف وهو مذهب الصيرفي وقيل للتراخي والاباحة بالنسبة الى تعلق

بفعله والاثر كما هو الا قوم كما يعلم من دليل القتال الشارح العلامة بمعنى رفع الحرج في فعله اي الفعل المشترك من التأسي
لنا القطع انا نقول القائل ان تقول لا نم الرجوع اجماعا مطلقا بل الرجوع الى فعله الذي وقع بيانا وما نقل
من تقبيل الحجر فهو في تحت خذوا عني مناسككم وكذا ايجاب الغسل تحت قوله صلوا كما رأيتموني اصلي والرجوع اليه
لاجل انه يعلم انه من جملة المناسك ام لا وايضا قوله في بعض النسخ قوله من اتى وعلى التقدير قوله
مبتدا وخبره قوله لنا مقدم عليه وكذا قوله فلنا فصيق الاسوة بكسر الهمزة وضمها وهي لغة بمعنى القدوة
وفي هنا بمعنى حسنة في رسول الله صلعم من حقها ان تؤتسى به كالثبات في الحرب ومقاساة الشدائد او هو
في نفسه قدوة الحسن التأسي به كقولك في البيضة عشرون منا حديدا اي هي في نفس الامر هذا القدر من الحديد
ولكن كان قوله حسنة او صفة لها وقيل المثال لكم والاكثر على ان ضمير المثنى طلب لا يبدل منه ثم لا يخفى انه
على تقدير الاسوة كون حسنة عم او نفسه عم قدوة يمكن ان يكون باعتبار صفة خاصة كما لا في
والثبات في الحرب وامثالهما فلا يتم الاستدلال بها على وجوب التأسي في كل الافعال وسيجيء
الكلام فيه بل على العموم ولولا التشريك اقول تبين في الآية فائدة تزويج النبي امرأة زيد
علم المؤمنين بعدم الحرج عليهم في ازواج ادعيائهم فجعل فائدة المشروعية في حقه التزوجية
في حقهم سواء كان المشروعية في ضمن الاباحة او الوجوب او الندب ولولا يعلم المؤمنون انهم شركاء في كل الاحكام
لما ترتب تلك الفائدة على تزويج النبي صلعم لتزوجهم اختصاص النبي صلعم بمشروعية هذا التزويج فهذه الآية دليل
آخر على انه يجب على المؤمنين متابعة الرسول صلعم مطلقا ما لم يعلم الاختصاص باعتبار ان التزويج يدل على
التشريك في كل الاحكام ومن جملتها ادا الفعل على الوجه الذي فعل كانه ولقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة ولم يكن دليلا باعتبار انه مادة خاصة بمتابعة الامة في فعل يعلم جهته في حق النبي صلعم وهو
التزويج الذي يعلم اباحته في حق النبي صلعم كما فهمه المحشي الشيرازي فاعترض عليه بان الاستدلال بها انما يتم

لو كان تزويجه بزينب مما علم جهته من الوجوب والندب فقد نقول بعيد هذا فيه مع احتمال الوجوب والندب.
اي بالنسبة اليه عم وتعلقها في المقام الثاني وذلك يتعين ان الاعلم جهته فهي نعم بكل المناقشة بان
الآية المذكورة انما تدل على التشريك في المشروعية اي نفي الحرج في فعله فيما علم جهته وغيره بيانا
على تعليق نفي الحرج على مجرد فعله لا على التشريك على الوجه الذي فعله فيثبت الاجماع وان المنفر
من التشريك اي في حقه صلعم في نظرنا وما في حقنا فباعتبار ان مخصصات النبي صلعم نادرة والتشريك
غالبة فيلحق الفرد بالاعم الاغلب فحكم بالندب في حقنا ايضا وهذا البيان يوافق لما ذكره الشارح العلامة
ويمكن بيان الندب في حقنا بعد اثبات الندب في حقه صلعم بالدلائل التي ذكر في اثبات ما لم يعلم جهته
خاصة مثل في انه الاسوة وغيرها وكذا البيان في الاباحة في حقنا فيما علم القربة في حقه عم كما سيأتي
وهو الندب لان التيقن انه على عادة وكرت يلزم ان يكون خلاف معلوم الجهة وهو الندب وكذا الاباحة
وكلامنا في غير معلوم الجهة فيلزم الخروج من مقام النزاع لانا نقول المراد بمعلوم الجهة ما علم جهته في نفسه ا ما
ما ثبت في نظرنا بمقتضى اطلاق فعله فالجهة التي اقتضاء فعله المطلق في نظرنا غير الجهة المعينة التي
فرضنا جهلها في المقام الثاني فلا خروج من المقام لعدم المعصية سكت من الكراهة فانها خارجة
اما باعتبار ان المراد بالمعصية بالنسبة الى النبي صلعم ما يشمل المكروه ايضا فان حسنات الابرار سيئات المقربين
واما باعتبار انه كما ان المعصية بعيدة كذلك المكروه ايضا لم يخل عن المعصية وان لم يحل عن المعصية واما باعتباره
كما ان وجوب النفي بالاصل كذلك الاباحة بالاصل ويمكن بيان اخراج المعصية ايضا بالاصل فلا حاجة الى الحكم ببعد
المعصية فتامل وما فعله فقد اتانا قوله فيه بحث لانا لا نم ان ما فعله ولم نعلم الاختصاص والتشريك فقد اتانا
نعم ما علم التشريك فقد اتانا ونحن مأمورون باخذه وهو غير محل النزاع والى محل النزاع مقصد الموجب اثبات ان ما لم يعلم
اختصاصه وان لم يعلم التشريك ايضا او لم يعلم جهته فقد وجب علينا بالآية المذكورة الاخذ به والآية لا تدل الا على ان

معلوم تشريكه كمن مأمور بأن باخذه فان مضمون الآية ان ما آتاه الرسول الكريم لا ان ما آتاه الرسول مطلقا فخذوه وان لم
آتيانه الكريم فيظهر ان معلوم الاشتراك الا في حل في النظر فيما آتاكم الرسول فلا يلزم علينا بمقتضى الآية الا الاخذ به فلم نعلم
فيما آتاه الرسول او غيره مضمون الآية فمتى لا نعلم ان هذا الفعل مما اشترك الا في حل في حكم الآية فكيف يثبت بالآية التشريك
فالآية لا تنفع في مقام الموجب فتأمل ثم يمكن ان يقال في تقدير تسليم ان كل ما فعله فعلناه اذ لا بد ان المراد ما فعله
فعلم لا يجوز ان يكون المراد العلم به وبكيفية فعله وفائدة العلم انه لو فعله نفعله على تلك الكيفية فتأمل ثم لا يخفى
جريان الجواب الآتي في الدليل الثاني بعينه في هذا الدليل ايضا بأن يقال لا نقض الا ان يجاب بما اتى في جواب الثاني
فما لم يعلم الوجوب لم يتعين الا ان يحمل على وجه الوجوب والنقض النقض بمعلوم الجهة باعتبار ارادة الوجوب في النظر
في المباح والمندوب كما سيأتي تقريره المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله اقول الاظهر قيد لحصول
فعل لا حاجة الى فعله على جهة الاتفاق فانه لا يسمى متابعة وتأسيا وخرج بهذا القيد في المشهور وكانه ترك ههنا
لتمام الجواب بدونه فتأمل اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه فيهما فلانه لا يتعين الا حمله ان نعد بيان
ان المتابعة في الفعل عبارة عن فعل ما فعله على الوجه الذي فعله واردنا من الآية المتابعة في الفعل فقط
او الاعم من مضمون الآية افعلوا ما فعله النبي على الوجه الذي فعله وح لا تدل الآية على وجوب
كل ما فعله النبي صلى الله عليه مما لم يعلم جهته لانه انما كان المأمور به في الآية فعل على الوجه الذي فعله فلا وجوب علينا
الا فيما علم انه فعله على وجه الوجوب لا في غيره مما علم انه فعله على وجه الوجوب لو فعلناه على وجه لم نفعله على
الوجه الذي فعله فلم يكن تابعين بالمأمور به فيظهر ان مضمون الآية بناء على تحقق معنى المتابعة لا يتعين على الوجوب
الا فيما علم فعله على وجه الوجوب وهو خلاف المفروض لان الكلام المرجح فيما لم يعلم جهته اصلا فلانه لا يتعين
حاصله ان بعد ما ثبت ان المتابعة في الفعل عبارة عن فعل ما فعل على الوجه الذي فعل لا يلزم علينا الفعل على
سبيل الوجوب الا اذا علم انه فعل على وجه الوجوب فاذا فرض معلوم لان المفروض انه غير معلوم الجهة

بنحو

فيتبعه على الوجه الذي اقتضاه مطلق فعله وهو الاباحة انه لم يظهر القرينة الندب ان ظهر القرينة للالوجوب
لانه لا يكون معلوما من حال فلا يكون بمقتضى فعله المطلق انفيه فلو فعلناه على سبيل الوجوب لا يكون فعلنا على
الوجه الذي فعله هو في اعتقادنا ونظرنا فان في نظرنا لا يكون الا الاباحة او الندب فبهذا الجواب على تقدير
تسليم ان المتابعة عام في معلوم الجهة لكن المتابعة هي الفعل على الوجه الذي فعله هو والوجه معلوم في معلوم الجهة
في نفس الامر وفي معلوم الجهة ما اقتضاه مطلق فعله في نظرنا ولما لم يكن يقتضي فعله المطلق لا يقتضي المتابعة
في غير معلوم الجهة الوجوب واما ما يأتي انه على هذا يلزم في معلوم الجهة الندب ان علينا لو فعله على سبيل الندب
او الاباحة فهو بعينه ما ذكره الشارح بقوله ثم يلزم بطريق النقض على هذا الدليل وهذا الجواب بناء على ما مر
خصه في هذه المرتبة والمماشاة مع المستدل فانه يكفي في الجواب عدم اقتضاء المتابعة الوجوب في غير معلوم الجهة
الذي كلامنا فيه واما انه كيف حال معلوم الجهة وانه يلزم علينا الندب لو فعله على سبيل الندب او الاباحة
فانه فساد ناش من دليل المستدل والزام عليه لا على الجواب كما حررناه ظهر عليك انه ليس مراد الجواب الا انه
مخصوص لبيان الاتباع فيما علم جهته كما فهمه المحشي الشيرازي وحمل الجواب عليه وكذا الظهر عليك حال السؤال
الذي اورده بقوله فان قيل واجاب عنه بتكلفات لا تناسب المقام ولا تحيله الكلام ثم ما ذكره هو المحشي
في دفع ايراده على الشرح بقوله انا نختار الاول ونقول في تقريره اذا كان اتباعه فيما فعله مما لم يعلم جهته
واجبا علينا ولا شك ان فيما لم جهته يتحقق كان ندبا او مباحا عليه فيلزم ان يكون ذلك الفعل مندوبا
او مباحا بالنسبة الينا لوجوب الاتباع ويقتضي فعل مثل ما فعله على الوجه الذي فعله وان واجبا علينا
محال كل ما فعله مما لم يعلم جهته فهو واجب التزام ان كل ما فعله مما لم يعلم جهته فعله على وجه الوجوب بعينه
الا انضاف فلا يخفى فساده لان قوله يلزم ان يكون مندوبا او مباحا بالنسبة الينا لانا لم نكلف بنفس الامر بل بما
ظهر علينا وهذا المستدل لا نم ان الاتباع يقتضي الفعل على الوجه الذي فعله في نفس الامر بل اقتضى فعله المطلق في نظرنا ومعينا

والمستدل معنى فعله المطلق الوجوب علينا فلا يلزم علينا الندب او الاباحة لمجض انه في نفس الامر فعل وجها فتامل فيه فان الكلام محل المناقشات   ولمحرم الحرام حرام ولازم الواجب واجب اقول كلاهما ممنوعان اراد بالوجوب والحرمة الشرعيين سيما على مذهب من قال بعدم وجوب مقدمة الواجب لانه اذا لم تكن المقدمة واجبة فاللازم بطريق الاولى فتامل   معنى التاسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله اقول بينهما ما يتاتي في وجوب آية المتابعة من انه لا يمكن ارادة الوجوب بالنسبة الى كل فعل ولا لازم التقييد ان جاز في الحديث الصحيح تنازع من الشبهة المتعلقة بالكتاب شرع في الشبهة المتعلقة بالسنة   ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك اقول لم لا يجوز ان يكون اباحة الاتباع او ندبيته مطلقا وان لم يعلم الجهة ولا القرينة كما هو الحال بالاباحة او بالندب ولذا لم ينكر عليهم فلا يثبت منه الموجب وما قيل في بيانه بانه اذ لا يجوز ترك المسنون في الصلوة اي الفعل الذي اتيه الا بما يجب عليهم ولا يكون النبي عم فيه اذ يجوز ترك المسنون في الصلوة بمسنون آخر خصوصا اذا كان افضل منه ويمكن ان يكون متابعة الرسول عم لما هو افضل السنن فتامل ثم على تقدير التسليم لا نم عدم الانكار بل انكر عليهم بقوله لم خلعتم وارشدهم بالاخبار وبيانه العلة انه ينبغي لمن يعرف ولو اولا نم تتبعونه ولو كان فعله واجبا على الاطلاق لما سالهم عن فعلهم فهذا دليل على انه لا يلزمهم فهموا منه القرينة الاولى تقديم هذا الجواب على الجواب الاول لان حقيقة هذا الجواب منع الوجوب الا ان الحق لا نم دلالته على الوجوب اصلا ولو سلم فلم يستفد من فعله عم بل من نيته الصلوة اما في بعض المتن القرينة بالتنوين بدل القرينة ولا يحصل كثير تفاوت في المعنى اذ يحمل القرينة على القرينة الا انه اعم فتامل والاعيين اقول اخذ الامر بالتمتع بطريق الوجوب وقرر الاستدلال بانه لو لم يكن التمسك بفعله واجبا عندهم لما تركوا به الواجب الذي هو التمتع والاعيين الان ترك الواجب لا يجوز الا بما يدل على وجوب ضده فيه ان الفعل اللازم منها على التقدير ان تمسكوا بفعله عم فيهم لان التمسك بفعله اللازم بعينه

ونهى عنه لا يجوز اجماعا وان اخذ الامر بالتمتع بطريق الافضلية او التخيير فلا نم انه لو لم يتمسكوا بفعله في ترك هذا الامر يعصوا لجواز ترك الافضل وكذا المخير بلا جهة ولو سلم انهم تركوا هذا الامر للتمسك بفعله عم فلا يلزم ان يكون التمسك عندهم واجبا لجواز ان يكون مندوبا زعمهم وان لم يعلموا جهة الفعل ولا قرينة فتركوا مندوبا هو التمتع بمندوب آخر هو الاتباع وقررهم النبي عم على هذا الاعتقاد فلا يلزم تقرير النبي عم اعتقاد الوجوب فتامل ثم لا نم عدم انكار النبي عم عليهم فان الانكار منقول متواتر او قوله عم لو استقبلت ما استدبرت من امري الى آخره يدل على الانكار بهم انفسهم على قياس ما فعلناه في خلع النعل فتدبر لما اختلف الصحابة اه لما فرغ من الشبهة المتعلقة بالسنة شرع فيما يدل على الوجوب من الاجماع والقياس وهو الاجماع تقريره انه لما اختلف الصحابة في وجوب الغسل بمجرد الانزال بغير انزال رضي الله عنه فسالت عن فعل رسول الله صلعم فاوجبوا الغسل بمجرد فعله صلعم ورفع الخلاف ولو لم يكن مقتضى فعله المطلق الوجوب عند الجميع لم يرتفع الخلاف بمجرد العلم بفعله المطلق ولم ينكر اخذ الوجوب بعد النقل المقتضي لما لم ينكر احد فدل على اجماعهم على ذلك   الجواب لم لا يجوز الوجوب بمجرد فعله بل انما نشأ لكون ذلك الفعل في محل النزاع بل فعل بياني ومن كونه بيانا بايتك وجوه الاول انه بيان لقوله عم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فانه مجمل في نظر الاصحاب باعتبار انه هل يشمل الا التقاء الاول بدون الانزال نظرا الى ظاهر العموم ام مخصوص بصورة الانزال بقرينة قوله عم الماء من الماء فيحتمل الى عائشة لتعلموا ان النبي عم كيف فعل في صورة الالتقاء بالتخصيص او بالعموم فلما ظهر انه عم اغتسل بدون الانزال في صورة البيان فانتفى وهم تخصيص الالتقاء بعده الانزال بعدم لم انه عم في صورة البيان فوجوب الغسل فهم من قوله قد وجب الغسل وفهم من فعله الثاني دخول الاول بدون الانزال في الالتقاء الختانان فيما يحمل وهم تخصيص المذكور في الالتقاء علاوة تخصيص الحكم بوجوب الغسل بدون الانزال بالنسبة الى الامة اي لبعث الى الغاية ليس لتحقيق الوجوب عليهم فانه

معلوم لهم بقوله اذا التقى الختانان بل الاجمال توهمهم ان هذا الوجوب مختص بهم فاشتغى نقل العائشة توهم
اختصاص هذا الحكم بالائمة وعلم اشتراك الرسول صلعم في هذا الحكم فمعنى الشغل الفعل المذكور وبعيد
غاية البعد فتأمل او ليفهم الوجوب قولها اي ليفهم من قولها الفعل النبي ع الغسل بطريق الوجوب
فعلموا الحجية فعل النبي صلعم فلذلك اتبعوا وكان خارجا عن محل النزاع او نحن نقول وقوله ولولا
اشعار الجواب به لما انطبقا اي لولا اشعار جواب العائشة بوجوب الغسل على الرسول صلعم كما تعلق
جوابها السؤال قول فيه بحث لان التطابق لا يتوقف على اشعار الجواب بوجوب الغسل على الرسول
لانه اذا كان معهودا عندهم ان مقتضى فعله المطلق الوجوب على الامة فبمجرد نقل فعله المطلق فهموا
الوجوب عليهم فطابق الجواب السؤال قال الشارح قولها فعل الغسل بشرطه وجب عليكم الغسل بل
نقول نقل فعله المطلق في مقابلة سؤال الوجوب على الامة قرينة على ان مقتضى فعله المطلق الوجوب
على الامة فظهر ان ما ذكره للقرينة لا يصلح لما زعم في المنع بحاله فتأمل حمله على الوجوب احوط اول
هذا الشبهة المتعلقة بالقياس صغراها ان حمل فعله عم على الوجوب احوط اي العمل بمقتضى الوجوب
احوط اسباب الاثم وكبراها ان كل ما هو احوط فهو واجب علينا قياسا على الصلوة المنسية والمطلقة
لا بعينها والجواب الاول منع الصغرى المذكورة مستندا بان ذلك اي فعله يحتمل التحريم واما لا
يحتمل التحريم كما كان فيه التجويز تخصيص المشروعية به عم او ندبيته او اباحته بان يثبت الينا فعله
تشريع فحمله على الوجوب ليس احوط لعدم الامن من الاثم بسبب الفعل وتقريره رده انه اثبات المقدمة الممنوعة
بدليل تفصيله ان حمله على الوجوب احتياطا مع احتمال التحريم فظهر على هذا التقرير انه اثبات المقدمة
الممنوعة بدليل قياسي لان كلام على السند كما فهمه شارح الشرح ووجهه بانه سند مساو للمنع وهم
يغفلون ذلك بل هذا والجواب الحق الذي ذكره المص منع الكبرى اي منع كون كل احتياط واجبا

شرح الشرح وارضا للقياس المذكور لبيان الكبرى بالفرق بين الاصل والفرع بان صلوة المنسية ثبت وجوبه
وصوم يوم الشك الاصل فيه الوجوب وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فظهر على ما قررنا ان الجواب الاول منع الصغرى
جواب المص منع الكبرى فاندفع اعتراض المحشي الشيرازي على شارح الشرح بان جواب المص والجواب المنقول
متساويان في انهما منع لوجوب الاحتياط مطلقا ومتغاويان باختلاف السند فيهما فيظهر
للمنع سند آخر ولا يكون السند مساويا للمنع بل اخص منه انتهى كلامه اقول والعجب انه صرح وكلام
شارح الشرح في الجواب الاول منع ان الوجوب احوط ولا شك انه صغرى الدليل وصرح ايضا في كلام الشرح
ان جواب المص منع كون كل احتياط واجبا ولا شك انه كبرى الدليل فكيف توهم كونهما متعلقة
واحدة حتى لم يكن السند مساويا وبما نعم ما اورده على رد الجواب الاول بان صوم يوم الشك لا يحتمل التحريم اذا
عم الهلال اذ العيد الشرعي لا يكمل برؤية الهلال فاذا غم ولم ير الهلال لم يكن عيدا قطعا فلا تحتمل
التحريم فلا يخلو من قوة وان كان الفرق بينه وبين ما نحن فيه لا يخلو من قوة هو اما للوجوب او الندب
او للاباحة اذ فعله عم اما ان يكون حجة في نفس الامر الوجوب على المكلفين او الندب عليهم
او الاباحة عليهم ويمكن ان يكون المراد بالوجوب والندب والاباحة الوجوب والندب والاباحة عليه عم
لكن لا يناسبه قوله لانه يستلزم التبليغ لان الوجوب عليه عم لا يستلزم التبليغ الا بعد ولئن
ثبت ان الوجوب عليه يستلزم الوجوب علينا لا شفاء المعصية المراد شفاء كونه معصية على المكلفين
على قياس ما اخذنا الوجوب وقرينة ونشبت في كونه معصية على المكلفين اما بالاتفاق اي بالاتفاق
الحاصل بين المتنازعين واما بعدم كونه معصية عليه عم وبالحاق الفرد بالاعم الاغلب بعدم
كونه معصية علينا واما المكروه فيمكن اخراجه اما بالاتفاق واما بالدليل الذي ذكر لانتفاء كونه مباحا
لان المدح لو دل على عدم الاباحة دل على عدم الكراهة بطريق اولى واما اخراجه بناء على ان الفرق بعضه

كما فعله المحشي الشيرازي فلا يستقيم الا اذا اخذ المعصية بالنسبة اليهم وفيه التكليف بما لا يطاق لان
تكليف من لا يبلغ اليه الوجوب كتكليف الغافل والغرض ان من لا يبلغ ان اراد انه لا يبلغ
من حيث القول او الفعل غير هذا الفعل تبليغا للوجوب بالنظر الى ان له تامل صادق كما ذهب اليه
الموجب وان اراد انه لا يبلغ اصلا فمم والسند ما ذكرناه وما ذكره المحشي الشيرازي في دفع البحث
لا يدفع المنع وان لم يتم سنده على ما قرره فتامل وكذا الاباحة لقوله لقد كان لكم الاية وكذا
الاباحة باطلة بمقتضى هذه الاية بيانه انه لو كان هذا الفعل مباحا لم يكن فاعله محمودا ولكن فاعل
هذا الفعل ممدوح فلم يكن مباحا اما بيان ان فاعل هذا الفعل ممدوح فلان فاعل هذا الفعل متاس
للنبي صلعم والمتاسي ممدوح بحكم الاية بناء على توصيف الاسوة بالحسن واما بناء على كون اللام للكم
للانتفاع ولقوله لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر اقول فيه نظر لانا لا نم ان فاعل هذا الفعل
متاس حتى يكون ممدوحا لان التاسي فعل مثل فعله على الوجه الذي فعل فيكون مخصوصا بجهته والفعل
الذي كلامنا فيه غير معلوم الجهة فان وجوب التبليغ يعم الاحكام كلها لظاهر قوله تعالى بلغ ما انزل
اليك وما ذكره بنقض اجمالا ولم يذكر الحل وحلا اما على مذهب المختار فنقول لم علمت القرية فيه فلان
انه لا يبلغ الجواز لكون مجرد فعله مع قصد القربة تبليغا للندب وان لم يعلم القربة فنقول يجوز ان
يكون مجرد فعله تبليغا للاباحة واما على مذهب الموجب فنقول يجوز ان يكون مجرد فعله تبليغا
للوجوب كما مر واما حله على ما ذكره المحشي الشيرازي في الاصل الى انه لم يبلغ التبليغ الى على الثابت
جميع المكلفين بالاوامر فيجوز فيما لم يعلم صفته انه من جهة لبعض الحاضرين وامرهم بالتبليغ الى
الغائبين ولم يتيسر لهم ذلك اما لغفلتهم او لم فهمهم او نسيانهم واختفائهم انفسهم لخوف
او اخفائهم عمدا وهذا او الجواز عدم علمهم وتتمة حاشية حاشية بان يكون كان او بغير معلوم الجهة

ما يكون العقاب الى ان يبلغ ولا يكون بالنسبة الى الصحابة مطلقا فتدبر انتهى فاقول منظور فيه لان المستدل انه لو وجب ذلك الفعل
على من لم يعلم جهته لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة اليه ان لزوم الوجوب عليه يستلزم التبليغ اليه اي
الوجوب عليه التحصيل به وقد يحصل حكم الوجوب اليه اعم من ان يكون بتبليغ النبي نفسه عليه او لوا
الصحابي او بعث اليه او نحو ذلك كله كان المكلف غافلا وتكليف الغافل تكليف بما لا يطاق والمعترض
فيما نحن فيه انه لا يبلغ اليه اصلا اذ الكلام فيمن لم يصل اليه الا مجرد الفعل واخر في ذلك فاقول فيه
تبليغ النبي صلعم لبعض الحاضرين لا يدفع تكليف بما لا يطاق بالنسبة الى من لم يبلغه الحكم على فرض الوجوب عليه
او الغفلة لا يدفع حينئذ بمجرد اعلام الحاضرين من عدم البلوغ اليه والحاصل انه ان اخذ الوجوب
وبلوغ حكم الوجوب بالنسبة الى الحاضرين فالفعل معلوم الجهة بالنسبة اليهم فكان خارجا عما نحن
فيه وان اخذ بالنسبة الى من لم يبلغه الا مجرد الفعل فالوجوب عليه من بلوغه حكم الوجوب اليه اصلا بشرط
من وجوه التبليغ الذي ذكرناه يستلزم تكليف بما لا يطاق عليه ولا ينفع علم الصحابي بالوجوب
في رفع ما لا يطاق عليه فتامل نعم يمكن منع عدم بلوغ حكم الوجوب بالنسبة اليه باعتبار جواز ان
مجرد الفعل تبليغ بالنسبة اليه وذلك ما حررناه سابقا فتذكر القائلون بدلالة فعله على الاباحة
اي الاباحة التي هي احد الاحكام الخمسة واستدلوا عليها بتحقق الاباحة بمعنى الجواز بالمعنى الاعم
تبعيض يستعرف في حاشية الاتية الاباحة متحققة الظاهر انهم ارادوا بالاباحة ههنا الجواز بمعنى عدم المنع
الاعم الشامل للوجوب والندب والاباحة المصطلحة ولهذا استدل عليه بانتفاء المعصية ومدار حاصل
اصل استدلال ان الجواز متحقق لانتفاء المعصية اما بناء على اتفاق المتخاصمين او لما مر والوجوب
والندب زيادة لم يثبت واثبات ما هو المتحقق وهو الجواز الاعم وبقي ما لم يتحقق وهو الوجوب والندب
فثبت الجواز مع انتفاء الوجوب والندب وهو الاباحة المصطلحة فالنتيجة ما غير مذكورة في العبارة ويمكن ان

يراد بالاباحة هنا ايضا الاباحة المصطلحة لكن لا بد ان يراد عن التحقق التحقق الظاهري نظرا
ثم اثبات ان كل ما هو متحقق ظاهرا في النظر بالجواب الموقوف عليه او لو اراد بالتحقق التحقق المحكوم
جزما فدعوى ان الاباحة متحققة في مقام اثبات الدليل ممنوعة في المطلوب ليس المطلوب الاباحة المعتدة
بعينها فتامل واعلم انه على هذا التقرير يصير مجموع انتفاء المعصية مع عدم ثبوت الوجوب والندب ولا
لكن الاباحة المصطلحة متحققة ظاهرا بخلاف التقرير الاول فان انتفاء المعصية وحده يثبت تحقق الاباحة بالمعنى الاعم
الاعم ودعوى عدم ثبوت الوجوب والندب لبيان اخراج الوجوب والندب من الاباحة بالمعنى الاعم فتامل
اي ثابتة ولما لم يتحقق مجموع هذا الاثبات والنفي تغير الموقوف عليه ما هو المتحقق قال الموقوف
عنده شيء عبارة عن الفعل مع عدم التجاوز عنه وسقوط وعلمه الخ تعلقه بقوله في غير غيظه
دون بحضرته او حصول الفعل بحضرته وعدم علمه عارية بعينه فلا يحتاج الى قيد وكان قادرا
على الانكار بان لا يلزم الانكار مفسدة اخص من المنكر الذي فعل بحضرته مثل خروج الفاعل من الاسلام
او قتله نفس محرمة لو منع من هذا الفسق الذي فعل وشرط ان يكون فاعله او دونه تماما ذكره الا
يستلزم فوت مصلحة كتاليف بعض الكفار للاسلام واما عدم قدرته باعتبار التقية الممنوعة
فبعيد الا نادرا لانه مرسل للتبليغ والتقية مانعة عن التبليغ فتامل ولم ينكر ان الظاهر انكاره
سواء كان منكرا او لا فهي تشمل التقرير كما علم انه منكر له اي كما علم انه منكر لهذا الفعل حال فعله
بان صرح عليه السلم قبل ذلك ان هذا الفعل حرام ابدا او امثال ذلك من القرائن الدالة على الانكار
في هذا الحال ولا يكفي العلم بانه منكر قبل هذا الفعل لتجويز النسخ فلا يجوز له عدم ترك الانكار تعظيما
علم منه ذلك وانه لا ينفع في الحال الا بدرش من التقييد لجواز تركه او لو فقدا صحابه لا يجوز ترك الانكار
كما لو كان الانكار معلوما للناس لكن لا ينفع في الحال ولا ينفع في الحال لكن غير معلوم للناس

فيمنع التقييد بين الامر اظهار الانكار وهو محرم عليه لانه يكفي في تقريره المحرم محرم عليه سائر الناس خصوصا
النبي صلعم فانه مرسل للامر والنهي فقوله محرم عليه محرم خصوصا عليه فتامل في القيافة واعتبارها في اثبات
النسب هذا من قبيل عجز زيد كرامة كما سبق في قول الشيخ في اول بحث الحكم فقد من الحكم وانه هو الشرع في الحاصل
تمسك الشافعي في القيافة باعتبار اعتبارها في النسب فقوله اعتبارها في النسب عطف بيان لقوله في القيافة
الا ان تمسكه في القيافة باعتبار اخر غير اعتبارها في النسب فتامل وحاصل استدلال الشافعي انه يتحقق في
قصة المدلجي تقرير النبي صلعم واستبشاره الحاق النسب بالقيافة ولم يتحقق الانكار قبل ولا بعد ولا يحصل ههنا فتقرره
بلا معارض قوله على الجواز مع الاثرة او روده المحتج التشير الى ان القائل ان يقول ترك الانكار واستبشاره صلعم
لعله بشيء على انه كما علم قبله الانكار وترك الانكار لعلمه بذلك اي قول لو اعتبر مثل هذا الاحتمال لا يبقى وثوق
بشيء من الادلة العقلية لجوازه وروده نسخه او معارضه او مخصصه مثلا انه لم يتمسك الشافعي الا بهذا المجموع الا الاصل
كثيرة غير ما ذكر انفا مثل ان لا قدرة له الى هو على الانكار المدلجي او الاكره في هذا الحال الخ ولم يتحقق غير ذلك مما ذكر
بالاصل فتامل ولا تغفل والحق الحق انما قد اعلى سبيل الاتفاق الا باقتضاء الدليل انما قيد الكلام بعدم تمام بعد
موافقة المحتج حجيته ودليله فرفع هذا التوهم بان هذه الموافقة على سبيل الاتفاق لا باقتضاء دليله وليس المراد بالاتفاق هنا
الاجماع فتدبر واما الاستبشار فلانه حصل ما يلزم به الخصم او لم يكن تقرير هذا الاعتراض على نحو جعل الاول انه
لازم انه لو لم يكن الفعل جائزا لما حصل استبشاره صلعم عليه لجواز ان يكون الالزام الذي هو مطلوب منه من اثبات الحكم حصول سبب
الانكار وعدم الاستبشار بناء على توهم ان الانكار مبطل فهذا استبشاره صلعم وان لم يكن [illegible] الفعل لما انضبط عليه لاحصول الحجة
فمعنى الكلام ان الاستبشار حصل لاجل انه يلزم الخصم ولا يخفى على هذا التقرير مطابقة الجواب المذكور في الكتاب لسؤال ايهم هو الالزام
الذي هو الاصل من استدلال المدلجي بالقيافة وحاصل المنع ان الانفصال ما عدم الاستبشار والحاصل انه ضيف هذه الصحة
لا يتوقف على عدم الانكار ووجود الاستبشار ولم يتعرض في الجواب بالاستبشار مع ان الكلام فيه لانه او ظهر ان الالزام لا يتوقف

فلو كان حراما لزم الانكار فلما لم ... عدم الاستبشار به

لما عدم الكون من الحصول مع الكف فظهر بطريق الاولى انه لو توقف على وجود الاستبشار لم يحصل مع عدمه فلا يدخل في منطوقه اللازم
فتأمل فانه وان طابق عبارة الجواب الا انه لا يطابق عبارة السؤال ولو تقرر تقرير انه لا يلزم ان الفعل لو كان حلالا لم يخبر
النبي الا مستبشرا عليه فالجواب ان استعمال الفعل مع كونه حراما على مصلحة تترجح بحصول الاستبشار بها الا انه ان كان حراما
فان الاستبشار بالحرام حرام [illegible] وانما عدلوا عنه لكنه فلا [illegible] تقرير الجواب [illegible] على الكل
فقد تقرر اما بانه لو كان الامر على ما ذكرتم من ترتيب الاستبشار على الفعل وحسن ملازمة الذي هو اللازم لا يجوز له الاستبشار المطلق
الموجب لحسن الفعل بل انه يكفي مع الاستبشار ملازمة وهو اللازم من الكلام حال استعمال الفعل لاستدلال القيافة اذ اللازم
يحصل مع الانكار ولا فيما الانكار فحيث الانكار مع الاستبشار حتى يرتفع هذا الوهم فلما لم ينكره واستبشر علم انه لا حرام
في صدر المدعى انتهى وهذا خلاصة تقرير المحشي الخبير [illegible] والجواب فاقول حاصله انه لا يكون الدليل الثاني في حقيقة هو عدم الانكار في
حال الاستبشار ومع ذلك لا يكون الاستبشار [illegible] فتأمل وبما قرره الفاضل الابهري ان اللازم المنافين حصل بالقيافة
لاعتقاد منهم انها سبب لثبوت النسب [illegible] انكار القيافة [illegible] ما سلكه الخصم وان انكره الملزوم
فلو كانت غير جائزة شرعا لانكر الرسول ولو انكر لما استبشر بها فلما استبشر بها كانت جائزة شرعا انتهى فوزانه
لازم انه لو انكر لما استبشر بها لا لمكان جمع الانكار مع الاستبشار بل لعدمه وكان تقرير السؤال [illegible]
فان هذا الجواب اخبار بما قال طعنوا في نسب [illegible] كما في بعض النسخ في نسب اسامة لانه اسود
الابن وزيد بن حارثة مولاه فالنسخة التي فيها [illegible] لو كانت صحيحة لكان المراد [illegible]
والاضافة يكفيها ادنى ملابسة ويكفي في اللازم [illegible]
هذا التوهم بانه يكفي في اللازم [illegible] وفي بعض النسخ [illegible]
هو لو كان صحيحا كان المراد معنى ان الوصلية وان تعقبه وجعله شرطية يصح كما فعله الفاضل الابهري تخرج
عن الصورة فانظر   الفعلان لا يتعارضان وان تناقض حكمهما المراد بالفعلين الفعلان اللذان فعلهما

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالتعارض كونهما بحيث يمنع كل منهما مقتضى صاحبه فيقال قلنا لا يتصور التناقض في احكام الفعل الا بان يكون
حكم احدهما اثبات شيء في زمان معين وحكم الآخر نفي ذلك الشيء عن ذلك الزمان [illegible]
هو معلوم من شرائط التناقض [illegible] تحقق التعارض قطعا فلا يصح قوله لا يتعارضان وان تناقض احكامهما بل المراد
بتناقض احكامهما كون حكميهما بحيث لو اعتبرا بالنسبة الى زمان واحد لا يجتمعان فيتناقضان لا انهما متناقضان بالفعل
في [illegible] لا يجوز كون الحكمين بهذه الحيثية مع عدم التعارض بين الفعلين [illegible]
الفعلين بحقيقة التعارض [illegible] بانه وان كان حكمهما بهذه المثابة لا يكون [illegible]
تعارض لاحتمال الوجوب [illegible]
في زمان واحد لكانا متناقضين [illegible]
الاخر [illegible] جواز عدم الوجوب [illegible]
جواز الافطار وجعل تقابلهما باعتبار استلزام جواز الافطار عدم وجوب الصوم [illegible]
تحريم الاكل في وقت الاباحة في وقت آخر [illegible]
اتفاقا ومع ظهور لفظ الامر في الوجوب احتمال [illegible] وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل [illegible]
بعد ما بين [illegible] ناسخ لحكم الدليل الدال على التكرار لا الحكم الفعل [illegible]
لا يقتضي التكرار [illegible]
للمنسوخية ويسمى المتأخر [illegible] ناسخا للآخر [illegible]
فقد يطلق النسخ والتخصيص على المنسوخية [illegible]
مع التكرار [illegible]
هذا الكلام [illegible] الفعل الاول [illegible]

النسخ بمعنى المنسوخية فاندفع ما ذكره المحشي الشيرازي من ان حمل النسخ بمعنى المنسوخ مع انه ذكر قبيله بمعنى الناسخ غير ملائم
بل الاولى ان يقال المراد ان النسخ بمعنى الرفع كما سيجيء في التفسير المختار فاطلاقه على الفعل كما وقع منهما والقول
بناء على انهما دليلا النسخ وكذا اطلاق التخصيص على الفعل اذ دليل التخصيص لما قال الشارح النسخ من اقسام الكلام النفسي عندهم
وقد مر اشارة اليه في اول الكتاب فاطلاقه على الفعل او اللفظ مجاز كما في الحجة وقد ذكر ايضا وسنذكر في هذا الباب العقد
باعتبار دلالتهما عليه فتدبر انتهى كلامه ثم اقول فيما جعله اصوب نظر لانه كما ذكره يكون اطلاق النسخ
على كل من الادلة الشرعية من الكلام اللفظي للكتاب والسنة والقياس والاجماع على سبيل التجوز فلا خصوصية للتجوز
بالفعل حتى ذكر في مبحث فعل الرسول عليه السلام فلا بد من انه انما ان يذكر في مبحث كل واحد من الادلة
الشرعية اذ يذكر في مبحث النسخ على انه لا ينافي الصواب وكلمة قد التقليلية لا تشيع لانه يطلق على غير الادلة
الا بطريق التجوز فلا يستقيم انه قد يطلق على الفعل تجوزا فتأمل   واما اذا كان مع الفعل قول الخ
المراد بمعارضتهما كونهما بحيث لو اخذ بالسنة لكان مجموع واحد في زمان واحد بنسخ احدهما ما يقتضي
الآخر لا التعارض بالفعل فان في اكثر الاقسام الآتية حكم بانتفاء التعارض فتأمل   ولا تعلق بالمستقبل
عطف على قوله في الماضي اي لا تعلق للقول بالفعل في المستقبل ايضا كما لا تعلق له في الماضي
ويشير هنا القول الناسخ قبل التمكن من الفعل سواء كان قبل دخول وقته او بعد دخوله وقبل مضي زمان
يسع الفعل واما المعتزلة فيمنعون كون الفعل رافعا لحكم القول في هذه الصورة فلم يقع مثل هذه الصورة
ان لم يجوز المعصية والا فمعصية   وان جهل اي التقدم والتاخر والاخير انه لا يرفض الجهل
بالتقدم والتاخر في القول والفعل الذي مثله الشارح لتقدم القول فانه لا يتصور فيه تاخر القول لانه
بعد ما فعل ذلك الفعل في زمان التمكن كيف يقول عليه السلام وكذا ما ذكره الشارح لتقدم الفعل الا
مع قرينة في القول تدل على دوام الحكم حتى لو جوز في صورة ما يجهل تقدم القول يلزم التعارض

المتقدم

المقتضي لنسخ السابق وان لم يختص قوله عليه السلام اولا لا يجوز لي الفعل الكذائي فيه ذكر ما يدل التابيد
ثم فعله مع جواز الفعل بعد مدة لا يحصل التعارض لجواز اختصاص القول بزمان السابق والفعل بزمان اللاحق كما في
صورة تقدم الفعل الآتي بيان الشارح التحريم المطلق للتابيد نسخ بالاتم اذا كان القول السابق مقيدا بغير
التحريم من الاحكام على الفعل الآتي به الحكم فيما قال المحشي في هذا القسم مع احتمال التعارض لم يعتبر هذا قوله مقيد
لحكم في حقه مؤبدا وان نقل فيه الفعل فيه معنى مناف لهذا الحكم في وقت ما وجهل التقدم والتاخر فانه لو كان الفعل
متقدما في الواقع فلا تعارض اصلا وان كان القول متقدما فالفعل ناسخ له سواء حمل مقتضى القول التكرار
او لم يحمل اصلا فان الفعل ناسخ له في الجملة فيتمل ثالثها وهو المختار الوقف اقول فيه في الصورة ان حمل ما يقتضي القول
يبطل حكم تكرار الفعل مدة في حقه فقط وفي حكم التكرار فحينئذ يحمل الفعل مع حق سبق المكان للقائل بالتكرار في الجملة
في حقه ايضا للتجويز ان يكون القول بعد فعل الفعل مرات متعددة وان حمل ما يقتضي الفعل يبطل ما يبدل حكم القول
مطلقا فان لم يعمل به يقتضي القول اصلا بطل حكم القول جميعا وان حمل ايضا ان عمل بمقتضى القول في الجملة قبل
الفعل حتى يبقى للقول في حقه حكم في الجملة فتأمل   قال الآمدي القول له دلالة الاقوى اقول انما يحمل تقدم القول والفعل
فاحتمال تأخر كل منهما معارض باحتمال تأخر الآخر فلا يفيد ان اعتبار التقدم والتاخر حكما في حقنا اذا
تبين كونه دليلين متعارضين في حال واحد مع قطع النظر عن التقدم والتاخر مثل روايتين متعارضتين يعمل بالاقوى اسندا
واتفقا على حكم واحد يعمل بينهما بالقول لتعديه بنفسه مع الفعل وليسا قط حكم تأخر منهما بالتعارض لا نفي الاقوى وان
بالدلالة التفهيمية لانه يحكم بتأخر القول حتى يرد عليه ما اورده المحشي الشيرازي من ان جعل القول الاول متأخر
القول ظاهرا ثم وجهه بان مدار الوجه التفهيمية على ان القول الكلامي اقوى كان ينبغي الحكم بكون القول متأخرا
حتى يكون الاقوى رافعا للاضعف دون العكس على ما هو شأن الحكيم انتهى اقول الحكيم مضعفه فان في صورة العمل بتأخر
الفعل يلزم رفع الاقوى بالاضعف قطعا فكيف يكون منافيا لشأن الحكيم فتأمل   بل يلغى مقتضى القول حكم

اقول ابطال حكم المنسوخ الى بدل بالسنة وان تأخر العمل بمقتضى العقل فلم يكن يحتمل عمل بعض الصحابة الغافلين تقييد القول
مثلا بمقتضى القول قبل علمه بفعل المنافي فلا يلزم من الانتفاء بحكم العقل النص ابطال القول بالكلية لتعارض الاحتمال
الا ان ابطال لو اخذ بحكم القول الا يلزم ابطال حكم الفعل مطلقا في شيء من الاحتمالات لتعارض في حقه بخلاف الاخذ
بالفعل اذ يبطل مقتضى القول فتامل قالوا الفعل اقوى اي دلالة الفعل على ما في ضمير الفاعل اقوى من دلالة القول
عليه فانه هو مثل الصلوة وتبين به مدلول لفظ الصلوة في قوله اقيموا الصلوة وهو تصور الامر دون ان يذكر القول
تفصيل افعال الصلوة وما ذلك الا لانه اتم من القول بذلك وظهر لك ان دلالة الفعل في بعض المواد اقوى وجوابه
كاف في ترجيح الفعل فيما نحن فيه وفيه تامل فتامل لبيان انه يتبين به القول مثل صلوا وخذوا وان
دليلا على ان العقل قد تبين به القول الا انما القول المبين كما توهم بعض الشراح ان القول المبين ايضا قوله
ويشهد على ان حج البيت واية الصلوة وصلوا الصلوة كما صرح به الشراح الكرام غاية ما في الباب ان القول
بقوله غاية الى منع ان انه وجد البيان في مادة لم يكن القول به في المواد المذكورة لم يعدم
القول به ولكم غايته وقوع البيان بالفعل بحيث لا يقوى القول في بعض المواد لكن البيان بالقول
بحيث لا يفي الفعل به اكثر قال الحلين اذا تعارضا حمل بعض الاقوال الا ان البيان للتعارض بينها بيانية
الفعل التي دلت على رجحان الفعل وبيانية القول التي دلت على رجحان القول وكونهما حجة [illegible]
من حيث الاستدلال فيتمام الادلة الا ان قوة الدلالة على رجحان القول وفي بيانية القول راجح
لدليل هو بيانية القول والكلين نفس البيانيتين وحيثيتهما الا ان البين لبيان القول والفعل المتساويين
كما هو ظاهر عبارة شارح التحرير في شرح فعل عن مراده فاعترض عليه ووجه اصل الكلام ان البين للمتعارضين
القول والفعل وكونهما حجة كونهما حجة من السنة وقد انضم الى القول دلالة ترجح الى ان
فيترجح على الفعل بها فالقول فيه بحث لان الدليل المذكور ادلة على رجحان القول الى كونه حجة وفق القول

فان كون دليل على وفق دليل اخر عبارة عن ان ذلك الدليل على مقتضى الدليل الاخر لانه يدل على حجية
مقدمات الدليل الاخر ولا شك ان الادلة الا بعد الادلة على ما يدل عليه القول بل يدل على حجية القول
فقط فتامل ثم انه ما اورده المحشي الشيرازي لا يخص توجيه هذا القائل بل يرد على توجيه شارح الشرح ايضا
ولا يبعد ان يقال ليس بوارد على المقام وان كان في العبارة هو ما يتعلق بهذا التوجيه فتامل تعدد [illegible]
يعني لما لم يجب علينا العمل في الاول ولا الاجتهاد في الاحكام الذي في حقه فالاولى التوقف فيه وعدم
الحكم برجحان ظنية خطابية والاجتهاد اذ خطر لا توجه اليه بالنظر وذلك بخلاف ما اذا وجب على العمل
فلا بد من التعارض من حيث الاجتهاد والعمل لكل مرجح وان كان قياسا لئلا يلزم ابطال العمل وفيه تامل
يمكن ان يقال ان الدليل المذكور ترجيح القول لا يدل الا على ترجيح القول بالنسبة اليهما لا بالنسبة الى غيرهما فظهر
ان حقيقة الكلام ان الظاهر كلام الشارح ان في الصورة الاولى يحق لا نتعبد بشيء من القول والفعل الذي في
حقه وذكر الشارح العلامة ان المعنى انا لا نتعبد في الاولى الا بالعمل بالفعل بل بالنظر
الى القول فقط اوفى كل منهما وجه فان مبنى كلام الشارح المحقق انه اخذ الفعل من حيث انه معارض
للقول وهو مقتضى الفعل في حقه فقط ولا شك انه حينئذ غير متعبد به في حقه الحقيقة والعلامة اخذ الفعل
مطلقا ونعتقد انا لما بين ان الكلام على تقدير التأسي والا يحكى ما ذكره العلامة اوجه وان كان ما
ذكره الشارح ادق فتامل ثم انه ان يكون القول عاما له ولامته قال الفاضل الابهري وتبعه المحشي الشيرازي
ان القول اذا كان عاما وهو متقدم فالفعل انما يكون نسخا له اذا كان نصا والا فطريق التخصيص
اما اذا كان بطريق العموم ظاهرا فالفعل مخصص له لان التخصيص اولى من النسخ والقول قد يجوز انه على تقدير
ان شيء لا يقبل التخصيص ولم يكن ان يدل بطريق النص فيترك الشارح ههنا هذا التفصيل لعدم حاجة
ههنا الا الاجتهاد على ما تقدم فتذكر ترجيح القول هنا ادق قال شارح التحرير ان العلامة زعم ان

الرابع تمرين منها فاشار المحقق [illegible] بتمشي كلي [illegible] ادق وتقريره ان العمل بالفعل يعلل القول الكلية اذ لا يحل [illegible]
الا الدوام والاستمرار [illegible] اصل الفعل فانه قد فعل مرة ولا يتصور ابطال القول فيه انه لازم ان العمل بالفعل يعلل
مقتضى القول الكلية [illegible] عمل بمقتضى القول [illegible] بعد [illegible] بما ينافي القول فلا يلزم بطلان القول الكلية
في حقه بل القول [illegible] الصحابة انهم بمقتضى القول [illegible] بعده [illegible] يلزم بطلان القول الكلية في حق الامة
ايضا [illegible] بيان [illegible] انه لا يلزم [illegible] الاخذ بالقول [illegible] الالات [illegible] مقتضى الفعل [illegible]
اصل الفعل في جميع الاوقات [illegible] بالفعل فانه يستلزم بطلان حكم القول الكلية [illegible]
الا غير [illegible] ذكر [illegible] المحشي الشيرازي [illegible] بعدم [illegible] الفعل الكلية [illegible] بيان [illegible] تعارض القول والفعل
فتامل [illegible] التامل [illegible] في حقه [illegible] المسئلة [illegible]
[illegible] الاجماع اي الاجماع [illegible] المسموع [illegible]
بالذات [illegible] الاجماع [illegible] الاولى [illegible] الاجماع [illegible] الاجماع [illegible] المتساوي
والمعقدة وقدم مبحث الاجماع على القياس لانه اقوى منه [illegible] القرآن [illegible]
[illegible] من [illegible] بعزم [illegible] بعض [illegible] اجمعوا [illegible] شركاءكم [illegible]
شركاءكم [illegible] الاتيان [illegible] وقال المحققون [illegible] شركاءكم وقوله لا صيام لمن
لم يجمع الصيام من الليل [illegible] الحديث [illegible] لم يعزم وحقيقة [illegible] جمع [illegible]
بمعنى آخر للاجماع حقيقيا حتى يكون المعنيان [illegible] مجازين او يكون لفظ الاجماع مشتركا بين [illegible] فانه
مصرح في كلامهم ان الاجماع لغة مشترك بين المعنيين وقول [illegible] المعنيين يدل على ذلك فان اللام في
لا اختصاص [illegible] اللغة [illegible] المتعارف [illegible] الاطلاق على [illegible] الاجماع
وان كان بلفظ الاكمال [illegible] الحقيقية [illegible] الفعل

[illegible]

[illegible] كان [illegible] المسألة من فوق او المشتملة [illegible] فيكون
[illegible] وحقيقة جمع الا انما يتعلق بالمعنى [illegible] الاتفاق [illegible] المعنى الاول [illegible]
بالمعنى الاول على الواحد [illegible] الجمع [illegible] عزم [illegible] على الواحد [illegible] اتفاق
خاص [illegible] المعنى [illegible] خاص [illegible] المعنى [illegible] الاتفاق [illegible]
[illegible] العزم هو اتفاق المجتهدين الاتفاق يشمل القول والفعل والسكوت والتقرير [illegible]
يخرج [illegible] اتفاق المجتهدين قول مجتهد واحد لم يوجد في عصره مجتهد غيره [illegible]
اي الاجماع عنده [illegible] عدد المجمعين عدد التواتر [illegible] الاجماع [illegible] حجة [illegible]
صرح بحجيته الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني كما نقل عنه الامام في المحصول [illegible] في كلام [illegible]
في غير الاجماع [illegible] الاجماع [illegible]
اتفاق المجتهدين [illegible] باتفاق المجتهدين [illegible] المجتهدين [illegible] قول المجتهد [illegible]
[illegible] قول المجتهد [illegible] المجتهدين في حكم [illegible] المجتهدين فانه
يصدق عليه انه [illegible] المجتهدين [illegible] ان يكون [illegible] اجماعا [illegible]
لو فرضنا دخوله في الاجماع فلا شك انه [illegible] التعريف [illegible]
في [illegible] القول [illegible] الاتفاق كما هو الظاهر [illegible] المجتهدين [illegible]
باللام [illegible] اتفاق كل مجتهد [illegible] يوم القيامة في عصره [illegible]
واحد [illegible] الاشكال الاول [illegible] الغزالي [illegible] المجتهدين [illegible]
ما لو كان المجتهد [illegible] عصر [illegible] الحكم قبل حكم الباقي
في [illegible] الاتفاق [illegible] المجتهد [illegible] الاجماع [illegible] عليه [illegible] المجتهد

ثم حصل اتفاقهم في عصر آخر بعد حدوث مجتهد مخالف يصدق على المجتهدين في عصر ما اتفقوا انه لم يكن اجماعا
قطعا فتامل وبالجملة لا بد من العناية في حل المغالطة بان يراد بعد تعلق في عصر ما الاتفاق المجتهدين
الموجودين معا تقريبه كون اتفاقهم في عصر واحد فتامل وح يستقيم الحد ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم او قول
القائلين على اشتراط الانقراض اختلفوا في انه هل يكفي في الانقراض عدم رجوع الجميع اصلا وان يحدث
بعد اتفاقهم مخالف في عصرهم من غيرهم وسوغ مخالفة الاجماع ام يشترط مع عدم رجوعهم عدم تجدد مخالف
جديد في عصرهم ايضا فلا يكون المتجدد مخالفا للاجماع فظهر مما قررنا ان اتفاقهم مع رجوع بعضهم خارج
عن الاجماع على القولين واتفاقهم مع تجدد مخالف هو اجماع على القول الثاني فذكر الشارح ما هو فائدة
القيد على القولين لان كلا منهما على القول الاول فتامل ولو يكون حجة شرعا اعترض على المصنف بان
مقصوده من الاجماع المحدود اذا كان هو الاجماع المستجمع لجميع الشرائط الذي هو حجة شرعا فعليه ان يذكر
بعض القيود في الحد مثل انه لا يكون ذلك الاتفاق في عصر النبي عم فان الاتفاق الواقع في عصره ليس اجماعا عند
حجة عندهم وان اراد بالاجماع المحدود هو ماهية الاجماع وان لم يكن جامعا للشرائط فلا يلزم على ما شرط الا ان ذكر
وغيره ايضا زيادة في الحد وايجاب تارة بناء على الاول ولا ينتقض الحد بالاتفاق الواقع في عصر النبي عم لان
المجتهدين لم يستفرغوا وسعهم في تحصيل الظن لحكم شرعي كما سيأتي في الاجتهاد والمجتهدون في عصره لم
يستفرغوا وسعهم في تحصيله بالحكم الشرعي عنده وعليه الاجماع لان من حقه استفراغ الوسع والرجوع اليه عم الا
لم يحتاجوا الى الاجماع وفيه تامل لا يوجد اجماع بهذا في اكثر النسخ ولم يوجد في بعض النسخ والشارح
العلامة [illegible] بهذه النسخة واعترض على نسخة لا يوجد بانه يوجد في القيمة الا انه يحتمل عدم الوجدان اشتباه
[illegible] المحقق وحمله على اجماع الحجة لا يوجد اصلا لا قبل القيمة لانه يحصل اتفاق كل الامة في يوم القيمة ولا يكون حجة
قال المحشي الشارح [illegible] وملزم ايضا خروج الاجماعات التي حصلت بعد النبي عم الى [illegible] وغيرها [illegible]

الغزا

الغزالي بناء على لفظ كل الامة ويخدش بان المعتبرة التي ذكرها اكثر تستلزم المعتبر مع زيادة وهي ان
يقال المعتبرة على ما ذكره الشارح عدم وجدان الاجماع المصطلح على الاتفاق على وجوده في الجملة على ما ذكره المحشي
عدم صدق حد الاجماع على بعض ما هو اجماع اتفاقا والفرق بينهما ظاهر اذ المعتبرة على القول بمخالفة معتبرة
اتفاقية وعلى الظاهر عدم كون التعريف جامعا فتامل ثم يمكن ان يقال انه لو اريد هذا لحد التنزل الى ما كان
لا يلائم قوله وبهذا اشكالات لان ظاهره ورود جميع الاشكالات على الاتي ليس هو الاشكال الاخير في
بارادة الاتفاق في عصر ما بل يرد في صورة ارادة جميع الاعصار ايضا بان يقال لا يطرد الحد بتقدير اتفاق
الامة من العوام مع عدم المجتهدين فيهم من لدن بعثته صلى الى يوم القيمة فانه لا يكون اجماعا مع صدق الحد
عليه وح لا يكون لحمله على سبيل التنزل والا فائدة لتفسيره المذكور بقوله لو اريد اتفاقهم في عصر ما فلا
يطرد الا انا نقول ان مادة النقض غير متحققة والا فلا جرم انه لا يحكم بعدم وقوعه في صورة ارادة جميع
الاعصار لخلو كل الاعصار عن المجتهدين بمحض العوام مجزوم بعدم وقوعه فان المجتهد واقع في بعض الاعصار
قطعا فلا نقض واما في عصر ما فيحتمل بمحض العوام فيصح النقض وان كان ذلك لا يخلو عن شيء باعتبار انه لا يعلم
وقوع مادة النقض لجواز ان يخلو الاعصار عن المجتهد فتامل ويمكن ان يقال على النسخة التي وجد فيها الواو
قوله ولو اريد ان معنى الكلام انه ولو اريد اتفاقهم في عصر ما ايضا فلا يطرد الحد بان يكون لو اطلق او الحمل
وارد او الفرد الحقيقي لا بطريق التنزل وح فايراد الاشكال على التقديرين والظاهر انه بطريق التنزل او على
ما يفيد او الاولى ان النسخة التي حذف الواو احسن كما ان قوله فانه لا يكون بالفاء احسن فتامل لفظ
الحديث هو ما ذكره بقوله لا تجتمع امتي على الضلالة فلا يتصور حجية فيه اي حجية الاجماع في الامر العقلي او
العرفي الذي لا تعلق له بالعمل والاعتقاد الذي هو الكلام في الاجماع الذي هو حجة شرعا والاخر ان
مذهب [illegible] الموجه المنع فانه مانع لكون هذا الاجماع من افراد المحدود اي الاجماع الحجة حتى يلزم خروجه

غير الحد عدم انعكاس الحد فلو كان هذا القول بطريق الدعوى فلا يخرج من الاشكال او الحجية الشرعية سر
معناه ان مدلوله من الامور الشرعية بل المراد ان حجيته من الشرع فان الكتاب من الادلة الشرعية مع
انه حجة للفقيه في مدلوله الذي ليس من الامور الشرعية الا ان يقال بعض الادلة الشرعية لا يدل على حجيته الا
الا في الامور الشرعية وانت تعلم ان بعض الادلة الآتية يدل الفقه على الحجية مطلقا او لم يكن
في الامور الشرعية كقوله لا تجتمع امتي على الخطأ وغير ذلك فانه عام بالنسبة الى الدنيوي والاخروي
قال ثم قال المحشي الشيرازي وح يحتاج في تصحيح تعريف الفقه الى عناية بان يخص الامر بما يتعلق
بالدين بقرينة ان الاجماع من الادلة الشرعية وكلام صاحب الردود والنقود انه قرينة فاقول
لا حاجة الى العناية اصلا في كلام المص ولا الشارح فان المص لما اعترض على الغزالي انما
بتخصيصه الامر بالديني ظهر ان مختاره تعميم الاجماع بالنسبة الى الديني والدنيوي وعمم في حده اشارة
الى التعميم فلا منافي في كلامه ولا يحتمل تخصيص تعريفه بما يتعلق بالدين واما الشارح المحقق
فمختاره تخصيص الاجماع بالدين فصحح كلام الغزالي بحيث يندفع عنه اعتراض المص والتعميم
الذي ذكره سابقا في حد المص تغيير كلام المص وتصريح بمقصوده لا انه مختار الشارح ومعتقده
وانما ترك الاعتراض ثمة اعتمادا على ما سيعلم في حد الغزالي فظهر ان الكلام مستقيم بلا عناية وتكلف
قال اتفاقهم فرع تسليمهم فرع نقل الحكم اليهم الظاهر ان المراد بالحكم هنا خطاب الله او ما
في حكمه مما يستنبط منه الاحكام الفرعية لا نفس الاحكام المستنبطة والمراد بالتسليم والنقل
النقل المشترك في اصل النقل لا عدم الاختلاف في طرق النقل فان توقف الاتفاق عليه ظاهر
البطلان لصورة هذا الدعوى ان اتفاقهم في مسئلة يتوقف على نقل دليل المسئلة اليهم
نعم لا بد من نقله اذا لم يكن عندهم العقول من الله تعالى على الدين واقول فيه نظر اذ الاتفاق بحكم لم يتعلق به

عقلي مطلوب على احتاج الى النقل والتسليم فتوقف الاتفاق على الحكم اليهم كلية ممنوع ولا ... اتفقت اذ هم
لا يمنع عن اتفاقهم على دليل عقلي يحكم حصول الاجماع في هذه الصورة قال واما ما اورده
المحشي الشيرازي على هذه المقدمة بقوله وفيه نظر لان المعرفة قد يحصل بالكتاب مثلا وهو متواتر غير
محتاج الى النقل آخر فكانه مبني على حمل الحكم على ما يستفاد من الدليل لا على نفس الخطاب فلا يرد انه لا يحتاج
الى نقله اصلا بل يستنبط من الكتاب المتواتر نقله اقول الظاهر ان مراده بالحكم هنا الخطاب لا ما
يستنبط منه كما ترى فح يندفع النظر المذكور اولا شك انه لا بد من نقل الدليل الى الكل وان كان الدليل
هو الكتاب وعلى تقدير ان مراده نفس الخطاب والدليل وان كان بالنسبة الى جميعهم قوله ان المعرفة قد تحصل بالكتاب
او كان مراده الحكم ما يستنبط وسلم انه لا بد من نقله الى الكل لكن يكفي في نقله القرآن المتواتر كما يشعر به
قوله الى النقل آخر فيهما بحثه اراده ولنظر على المقدمة القائلة بان الاشتهار يمنع نقل الحكم اليهم بالكتاب
متواتر نقله اذ معرفة الحكم قد تحصل بالكتاب المتواتر فلا يحتاج الى النقل آخر حتى يمنعه الاشتهار فيمنع بان
تواتر الكتاب لا يقتضي كونه منقولا بالنسبة الى كل احد نعم يقتضي كونه قطعيا بالنظر الى من تواتر
بالنسبة اليه لو وجد بان كل من هو في الطرف وبحث الادلة من مجتهدي هذه الامة لا شك ان الكتاب تواتر له
اليه متواترا صار من الجواب الذي ذكره المحشي مع تعرضه له في الحاشية قال ثم قوله هذا المحشي هو انعم العلم بالاتفاق
يتوقف على نقل الحكم من بعضهم الى بعض فلا احتياج الى هذا المقام او لتبيين الكلام هنا في نقل بعض المجتهدين
الى بعض آخر بل الكلام في نقل دليل المسئلة من الشارع الى المجتهدين كما عرف نعم هذا القول بناء على توهم بعض
الشراح ان المراد بنقل الحكم في المتن نقل بعضهم الى بعض والآخر فساد هذا التوهم فان الاتفاق لا يتوقف على
هذا النقل اصلا قال وكيف والنقل لا يغني عن الاجماع لا يخفى انه اصل المص ووجه عدم النقل فقية الشارع
المحقق بان النقل يستلزم معنعنة وهو الاستغناء عن الاجماع مع ان الكلام في الاجماع الذي يستند الخبر فاقول فيه انه

لو سلم استلزام نقل القطع لاستفادة من الاجماع وتحقق المقطوع الاحتياج الى الاجماع بل تأكيده والتقوية فلا
الاستفادة منه لا تعتد فيه او لا يوجب عدم انعقاده او عدم كونه حجة او عدم استلزام بطلان الدليل المستند على تقدير
واحد كل منهما معين من المتقدم مع انه يمكن التمسك لكل منهما فتامل كانه تعريض على الكل ان بعد ابطال حصول
الاجماع بالظني بالاجماع العادي ايده باستدلال قياسي وهو قياس الاتفاق الظني على الاتفاق على الكل لجامع هو
اختلاف الدواعي ولم يتعرض الشارح المحقق لجواب لمنع هذا القياس لظهور بطلانه بعد تحقيق الجواب وقال التفتازاني العلامة
ان القياس على الاكل باطل لعدم ... كخلاف فيه لوجود ... وهو الالة فتامل ... مع جواز خطأ ... حصل
الحكم الدليل تماما بخبر هذا وكان في نسخة الشارح المحقق والخطأ بعضهم مع الواو ... بالعصيان في بعض الاحتمالات
الاتية خطأ لغيره لكن لا بالعمد او انقطاعه الانقطاع عن الناس والمطمورة الحجرة مثل الترك وان الخمول او
كونه بحيث لا يعرف كونه مجتهدا مع كونه كك او كذبه لضرورة وغيرها اذ العدالة لا تعتبر في الاجتهاد
وان صدق خطأ الاول كل من احتمالات لغيره بعد التسليم فلا خصوصية للتصريح بالتسليم بهما فتامل
فرجع عن ذلك الراي قال المحشي الشيرازي يجوز ضبط الشارح بان يعلم ان زيدا في وقت كذا كان قائلا بقول في
ويعلم ان عمرا في ذلك الوقت المعين ايضا على هذا الحكم انتهى اقول هذا لا ينفع في منع ... الا بتعرض
العصر فتامل قبل قول الاخر يحتمل في لفظة اخر الفتح والكسر فتامل كما سياتي في اخر مباحث الاجماع حكاية
عنهم لانه معتقد الكل وانتظر لتشكيك في مصادمة الضرورة اقول هذه الاحتمالات في ... الوقوع لانه لا يتعين
دليل ورأي اكثر حتى تصادمها وقال المحشي الشيرازي بعدما ذكر خلاف المذكور الا ينفع في ... ان ذلك الوجه
لا يجري في الاجماع المنعقد في اوائل الاسلام عند قلة المسلمين وقلة المجتهدين اقول يجري فيه احتمال الكذب وفي قولهم
... المسمية وغيرها ولا يمكن التقصي عادة عن هذا الا في شيء من المواضع لا نادرا وقل فانه يعلم من
الصحابة وان التعبير للاجماع على تقديم ... اقول المحقق العلامة المطالب الكلية من الضروريات كوجوب الصلوات

الخمس وانتسابها من النظريات القطعية مما يقوم عليه الدليل القطعي البديهي غير الاجماع كالمسائل المذكورة و تقديم
الدليل القطعي على المظنون لحكم الاتفاق على الاجماع عليها بل بطريق النقل المحض بل بطريق العقل لانه
لما كان حقيقة العلم ظاهرا العقل بحيث لا يكاد يخفى على مجتهد يحكم العقل بانه لم يخالفه احد من المجتهدين قطعا
فالحكم بالاجماع على هذا الحكم ولا يخفى ان هذه المسائل هذه المطالب لا تحتاج الى الاجماع ولا بحث عنه فيها فان كان
الاطلاع على الاجماع فيها لا ينفع في شيء ولا يضر الشافعي للاطلاع اذا كان مراده نفي الاطلاع على الاجماع
المفيد وان لم يكن كذلك كانت المطالب النظرية الغير المقطوع بها كاكثر المطالب الفقهية مما يستدل عليها
بالاجماع وتحصيل العلم بالحكم فيها من الاطلاع بالاجماع لا بالعكس فلا يخفى ان الاطلاع على الاجماع عليها متعسر بل متعذر
خصوصا بعد عصر الصحابة والتابعين وانتشار الاسلام في المشارق والمغارب وكثرة العلماء المجتهدين اذ
طريق الاطلاع بهذه المطالب منحصر في الفحص التام الذي لا يخرج عنه احد من المنتشرين في المشارق والمغارب مع
عدم خفائهم وعدم كذبهم وضبط الناقل ولا يتفق عادة مثل ذلك الا من المتبحر فضلا عن ... بذلك المطالب
التي زعمها الفقهاء حتى ادعوها في اكثر المطالب والاحكام ونعم ما قال الامام الرازي ان الانصاف انه لا طريق الا الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث يكون المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل انتهى كلامه والاخبر
ان بعض الاحتمالات الماضية قائمة في زمن الصحابة ايضا فتامل ثم اعلم ان ما ذكره العلامة المحقق في رفع كلام الامام
الرازي بانا نجزم بالمسائل المجزوم عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها وجدانا حاصل بل الاتفاق و
الاخبار ففيه ان كان تلك المسائل من قبيل المطالب التي ذكرناها ... فلا ينفع في شيء وليس الكلام فيها كما
عرفت وان كان من قبيل الثاني فهو اول ... محل الاشكال ... العلم الوجداني فيها ... فتامل
هذا ... المراد من الاجماع ... الجمهور ... الصحابة ... حجية الاجماع ... وقول
المعصوم ... الاطلاع على الاجماع الحجة ... فان الاطلاع على اقوال

الشاهدين مستقر فضلا عن غاية حجيته لا يعرف احد تخصه ولا انه فكيف يعرف قوله وكونه داخلا في جملة الاقوال
قال زين المحققين في شرحه على الشرائع في كتاب الوصايا بعد نقل اجماع مخالفة العلامة ان الحق ان اجماع اصحابنا
يكون حجة مع تحقق دخول المعصوم في جملة قولهم فان حجيته انما هي باعتبار قوله عندهم ودخول قوله في قولهم
في مثل هذه المسئلة النظرية غير معلوم وقد نبه المصنف في اول كتاب المعتبر على ذلك فقال الاجماع حجة
بانضمام المعصوم [illegible] في قول الجمهير فهذا عند الاصحاب الحق [illegible]
موثر في قول جماعة معروفين بحيث انحصر [illegible] ذلك القول بين العلماء [illegible] وبهذا يظهر جواز
مخالفة الفقيه المتاخر لغيره من المتقدمين في كثير من المسائل التي ادعوا فيها الاجماع اذا قام عنده
الدليل على ما يقتضي خلافه وقد اتفق لهم ذلك كثيرا انتهى كلامه زيد في الجنة ولا شك في حقية هذا الكلام وكونه
حقيقا بالانقياد فتامل واستقم واما ما ذكره بعض متاخري اصحابنا من انه يمكن الاطلاع على الاجماع في زمن
الائمة عليهم السلم بان يتفق الامامية في مسئلة فيعلم انهم اخذوه من قول الامام فلا فائدة في
الاجماع ولا اثر له الا في الاجماع عند تحصيل الاطلاع بجميع [illegible] فاذا حصل فلا فائدة في قول الاخرين
ولا في نقله وان لم يعلموا بخصوصه [illegible] من المجتهدين في
العالم من الحكم حتى يعلم دخول الامام ولا يكفي العلم بقول المجتهدين المعلومين [illegible]
وبعد ذلك [illegible] يمكن علم المتقدمين بقول الامام في جماعة محصورين كاهل بلد او اهل [illegible] ولم يعلموا
خصوص قول الامام عليه السلم لكن علموا ان كل هذه الجماعة [illegible] فحصل علمهم بالاجماع المصطلح [illegible]
ولا حاجة الى تتبع غير هذه الجماعة وبه يظهر الفرق بين حال المتقدمين من الاصحاب ومتاخريهم اذ لا يمكن ذلك بالنسبة
الى المتاخرين فتامل وفيه احتمال التقية قائم والاطلاع عليها مشكل اذا عرف ذلك فقد عرفت
ان دعوى الاجماع في كلام المتاخرين من غير نقل عن المتقدمين لا يستقيم الا [illegible]

ذكره الشهيد في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او عدم الظفر بالمخالف وامثاله وكثرة دعوى الاجماع من المتقدمين يشعر
بان مرادهم بالاجماع [illegible] ذكر من امثال ما ذكره [illegible] الامكان اطلاعهم على الاجماع ولا شك [illegible]
ولا شك ان في حجية امثال ذلك مع عدم العلم بدخول الامام اشكالا [illegible] ما ذكر في بيان حجيته [illegible]
تبع الامام [illegible] بغير دليل [illegible] من عدم الظفر بالدليل [illegible] تامل لا يخفى وانه حجة عند جميع العلماء
اي الاجماع حجة من حيث انه اجماع عند الجميع في مخالفة الشيعة [illegible] الاجماع حجة [illegible]
[illegible] قال [illegible] الشيعة لم يخالف في المقام [illegible] الشيعة [illegible] فهو بعض الشيعة [illegible]
سابقا واما الجمهور [illegible] فهم قائلون بثبوته لكن انكروا حجيته [illegible] ولهذا قدم [illegible] الشيعة في العبارة
على بعض الخوارج [illegible] المتن مؤخر لئلا يتوهم ان الشيعة عطف على الخوارج حتى [illegible] قال وانما
النظام والخوارج فقد نقل العلامة الحلي [illegible] انهم لا ينكرون الحجية بل الثبوت بمعنى انه لا يثبت لكن لو ثبت كان حجة
والظاهر من كلام الشارح انهم مخالفون في جميع المقامات بمعنى انه لا يثبت وعلى تقدير الثبوت لا يمكن الاطلاع
وعلى تقدير الاطلاع لا يمكن النقل وعلى تقدير الجميع لا يكون حجة من اهل البدع والاهواء قد [illegible] بعد الاتفاق
اي الاجماع حصل قبل مخالفتهم [illegible] فهم مخالفون للاجماع [illegible] فلا ينافي مخالفتهم انعقاده وذكر
انهم قليلون من اهل البدع والاهواء لرفع استبعاد مخالفة جمع من المسلمين للاجماع [illegible] قليلون من اهل البدع
والاهواء فلا يستبعد مخالفتهم للاجماع من جملة الائمة [illegible] جمع جليل [illegible] العظماء
احمد مع انه من عظماء الائمة قد خالف ذلك الاتفاق فلم يكن اجماعا لانه لو كان [illegible]
كان بعده فهو كاشف عن عدم حصوله قبله لانه لو وقع لعلم فلم يخالف [illegible] من اهل البدع بل من العظماء
فيستبعد مخالفته فاجاب بانه لم يخالف الاتفاق في الحجية بل استبعد وجود الاجماع او الاطلاع عليه [illegible]
دون ان يعلم [illegible] حرف المقارنة والمعنى استبعاد الاجماع او الاطلاع عليه [illegible]

الاجماع وهو منفرد فی هذا الدعوی ای دعوی الاجماع من غیر ان ینقله آخر معه اذ لو کان الاجماع موجودا فی
المسئلة لاطلع غیره علیه عادة فلما لم ینقل غیره ظهر انه لم یوجد فهذا المنفرد کاذب باعتبار عدم وجود الاجماع
الذی نقل او قطعنا النظر عن الوجود فلما لم یطلع هذا المنفرد علیه مع تقدیر وجوده او لو اطلع لاطلع غیره
ایضا عادة ونقله فلما لم ینقل ای لم یطلع ظهر ان المنفرد ایضا لم یطلع فهو کاذب باعتبار عدم الاطلاع علی النقل وقد
صرح بذلک فی آخر مبحث الاجماع ناقلا عن احمد فخصص الاستبعاد بمن ادعی الاجماع منفردا حتی لا یلزم الاستبعاد
علی دعوی الاجماع مطلقا والا یلزم مخالفة احمد لقومه فی المقامین الاولین ایضا فالاستبعاد باعتبار الانفراد بالمدعی
لا باعتبار ان الاجماع نادر الوجود او عسیر الاطلاع علیه حتی یرد ان حقه ان یستبعد الدعوی لا یخص بحال الانفراد
المدعی بل مع صورة تعدد المدعی اقوی اذ اطلاع جمع کثیر علی امر نادر الوجود عسیر الاطلاع ابعد من اطلاع
واحد لکن لیس یصح هذا الحکم باستبعاد اطلاع الکثیر وان کان ابعد لکن قبول دعوی هذا الاطلاع منهم غیر بعید لکثرتهم
وبعد کذب الجمع الکثیر وان کان دعواهم فی غایة البعد فالکثرة جابرة لبعد دعویهم بخلاف الواحد فان
قبول دعوی البعید منه بعید فیحکم بکذبه فالاستبعاد باعتبار قبول نقل هذا الدعوی عن المنفرد دون الکثیر
لا باعتبار نفس الاطلاع فتامل ویرد المناقشة علی ما قررنا اولا بانه لا استبعاد فی اطلاع بعض احد علی امر موجود غیره
واحالة عادة ذلک ممنوع خصوصا اذا کان ذلک الامر نادر الوجود عسیر الاطلاع فتامل فان قلت ما قال
ثم الانصاف انه یمکن ان یقرأ ان یعلم بصیغة حرف المضارعة من باب الافعال والضمیر راجع الی الاجماع وغیره
فاعل الاعلام ومرجع الضمیر فی یاء المعنی الاول العائد الی المدعی زعمه وصار المعنی انه استبعاد لمن زعم
الاجماع باعتبار تحققه بنفسه دون ان یخبره غیره بالاجماع فلا استبعاد لو ادعی اخبار غیره له او فیه بحث
فتامل انهم اجمعوا علی القطع بتخطئة المخالف للاجماع ای اتفق العلماء علی سبیل القطع بتخطئة
المخالف للاجماع المصطلح ای لاجماع کان من حیث هو اجماع وهذا الاتفاق منقول عنهم متواترا

تواترا

تواترا معنویا وان لم یتواتر خصوص نقل واحد بحیث لا یخفی القدر المشترک فیه لو تم الدلیل لا ینتهض الا علی حجیة النص
لانهم لا یقولون بتخطئة المخالف للاجماع من حیث هو اجماع کما مر مرارا او کون هذه الامور التی ذکرناها
مرادا لکنه لا ینکر فی المناقشات التی ذکرها المحشی التفتازانی هیهنا ساقطة بالکلیة فتامل فتدل علی انه
حجة ای یحکم الاتفاق علی ان الاجماع المصطلح حجة فان العادة تحکم بان هذا العدد الکثیر من العلماء
المحققین لا سیما العلماء الذین اجمعوا علی التخطئة والمراد بهم هی الذی اجمعوا علیه هو تخطئة المخالف للاجماع
فانهما امر شرعی قیل لو صحت القاعدة المذکورة لکفت فی حجیة کل اجماع من غیر احتیاج الی توسط الاجماع علی تخطئة
المخالف والنفی یستلزم وجود قاطع فی کل حکم وقع الاجماع علیه وفساده ظاهر قول القاعدة المذکورة علی تقدیر
صحته لا یکفی فی حجیة اجماع لا یبلغ عدد المجمعین علیه الی هذه الکثرة من العلماء المحققین کما فیما نحن فیه
اذ العادة لا تحکم ان اتفاق مثله اولا توجه من العلماء لا یکون حجة الا عن قاطع فلیتبع الاجماع اذا کانهم
المجتهدین فیهم فظهر ان توسیط الاجماع علی تخطئة المخالف لجمیع الاجماعات التی لم یبلغ عدد المجمعین فیها هذه الکثرة
والی ما ثبت هذا الکثرة بنوع من العلماء المحققین والحق ظهر انه لا یستلزم وجود القاطع الا فی اجماع یبلغ
عدد المجمعین هذه الکثرة بهذه الشروط ولا فساد فیه فتامل واما ما اجاب شارح الشرح بانه لیس کل اجماع اجماعا
علی القطع بالحکم لیحکم بوجود قاطع کما فی الاجماع علی القطع بتخطئة المخالف بل ربما یکون حکم کل من
اهل الاجماع ظنیا مستندا الی امارة لکن یحصل من اتفاق الکل القطع بالحکم فلذا قال اجمعوا
علی القطع بتخطئة المخالف ولم یقل علی تخطئة المخالف اقتصر فلا یدفع به الا استلزام وجود القاطع فی کل
الاجماعات ولا یدفع الایراد الاول وهو کفایة هذه القاعدة فی حجیة کل اجماع بدون التوسط المذکور
اذ هذه القاعدة کما یجری فی القطع یجری فی الظنی ایضا فلما لم تعرض لما یقول العادة کما تحکم فی الاجماع
علی القطع بوجود القاطع کذلک تحکم فی الاجماع علی الظن بوجود امارة والفرق تحکم فیتعذر استقاط

القطع عن هذه القاعدة تجري في كل اجماع علم الاجماعات الا انه لا يقال المط قطعية الاجماع فتأمل واجماع العقلاء
قررا اجماع كل من اليهود والنصارى على شيء مغاير للآخر لنكرر لفظ الاجماع في المتن وجعل بعض الشارح فرضا
فقال اجماع اليهود والنصارى على الكفار بالة تعينا انتج عليه وآله فيلغو التكرار الا اجماع المتن نعم اورده
اجماعا لهم على امر ضروري للعقلاء في دينهم مع جريان الدليل فيها ليتم النقض اذ لو كان اجماعهم على امر
حق لا يكون نقضا فتأمل   واما في الشرعيات فالفرق بين القطعي والظني بين الا ان المراد
ما ثبت بعض من جانب الشارع من حيث انه ثبت به وان كان يمكن اثباته بطريق عقلي صرف وكان من
هذه الحيثية من العقليات ومع تجويز الخطاء فيها من جهة كونه شرعيا في عدم الفرق بين القطعي والظني في ثبوت
لا شبهة على اهل التمييز المحققين بخلاف العقليات المقابلة للشرعيات بهذا المعنى فان العقل حال كونه مستقلا
في الاستدلال كان معرضا للخطاء والطغيان ومع لا يدخل المطالب الكلامية كحدوث العالم وامثاله
اذ اريد اثباته بطريق العقل مستقلا في الشرعيات حتى يرد النقض بان فيها اشتباها لو كان ما يمكن
اثباته منها بالنقل داخلة في الشرعيات من هذه الجهة والاشتباه فيه من هذه الجهة فلا نقض لكن
يبقى الكلام بان ما نحن فيه اعني الحكم بتخطئة المخالف للاجماع قبل ان يكون صادرا من العلماء المحققين
المجتهدين من جهة استدلال عقلي لا يدخل فيه النص ومع تحصيل الاتفاق عليهم كالمتفقة ودعوى عدم الحكم
ما لا مسلك له في العقل اصلا حتى الشبهة الفاسدة للمتمسك مشكل فيجوز ان يكون اتفاقهم لشبهة
عقلية دالة على تخطئة المخالف للاجماع لكنا نقول يمكن ان يكون استدلالهم الى حديث اجماع
الاتفاق حسن ظنهم بالعلماء كما يستدل بعضه في حقهم بانه لو لم يكن لهم دليل لم يتفقوا على الحكم
فقالوا ايضا لو لم يكن للمجمعين مطلقا دليل لم يتفقوا فكان المخالف لهم مخالفا للدليل فكان مخطئا
وان كان هذا الاستدلال بالنسبة الى جميع الاجماعات ليس تاما كما عرفت سابقا لكن تكفي شبهة

الحكم

الحكم العام ثم الانصاف ان هذا الدليل والدليل الآتي من قبيل الخطابيات الضعيفة التي لا يكتفى في المطالب
الظنية فضلا عن المطالب التي يحتاج الى القطع فان للعلماء الذين اتفاقهم معلوم على حجية الاجماع
اما باعتبار تخطئة المخالف واما باعتبار تقديمه على القاطع كما في الدليل الثاني دلائل معلومة كالشافعي
وابي حنيفة والغزالي والآمدي وابي اسحق الاسفرايني والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم منقولة عنهم
في الكتب المعتمدة وكلها مع الايرادات الواردة عليها بحيث لا يقبل الدفع فلا يكون الا اعلم ظنية فضلا عن
ان تكون قطعية ودعوى ان لهم دليلا قطعيا على ذلك المط وان لم ينقل مع نقل هذه الادلة الضعيفة في غاية
البعد ولو كان المراد بالعلماء المتفقين الصحابة والتابعين فالظاهر انه لم ينقل عنهم تخطئة المخالف للاجماع
او تقديمه على القاطع بل لفظ الاجماع والقاطع والظني ونسبة الاكثر فان هذه الاستدلالات
والاصطلاحات انما حصل بعد عصرهم حال تدوين الكتب وكثرة الاجتهاد والاختلافات فتأمل فانه
مقام التأمل   ما ذكرنا من القيود الشرعية وكون المجمعين محققين كثيرين بحيث يكون الكثرة فان الشرعية
منتفية في اجماع الفلاسفة وباقي القيود منتفية في اجماع اليهود والنصارى فانه لم يبق فيهم في عصر
هذا الاجماع محقق فضلا عن ان يكون كثيرا   لا يقال على اهل الدليل انما قال على اهل الدليل لكنه
توهم كونه جوابا للنقض لا ايراده عقيبه   وجود صورة الاجماع اشارة الى انه لا يحتاج في الدليل
الى اخذ الاتفاق المذكور من افراد الاجماع المصطلح ولا اطلاق لفظ الاجماع عليه بل حصول هذه
الصورة ووجود ما يدل على نص قاطع على حجية الاجماع فلا يلزم توقف حجية الاجماع على وجود
هذه الصورة المذكورة الدالة على وجود النص سواء اطلق على هذه الصورة الاجماع المصطلح او لا وليس
وسواء كان الاجماع المصطلح حجة او لا فان وجود هذه الصورة التي هي الموقوف عليه لا يتوقف
هو ولا دلالته على المط على حجية الاجماع بل لا يتوقف على اطلاق الاجماع المصطلح عليه وكونه

او زاده فلا دور مطلقا فادراج لفظ الصورة والعينية بها لبيان استلزام الدور لغة في نفسه
وههنا انهم اجمعوا على ان تقدم اي ارادتهم اجمعوا انه يتقدم ولم يصرح بالقطع اكتفاء بما سبق في الذي ثبت
المذكورة ههنا كونهم قاطعين بقطعية الاجماع ونعتهم المقدمة السابقة وهي حكم العادة بان تشنيع الاجماع
الذي على سبيل القطع لا يكون الا عن قاطع تتم الدليل فيبتني الدليلين على هذه القاعدة والفرق ظاهر
بيان اتفاقهم على حجية الاجماع اما بانهم حققوا المخالف للاجماع واما بانهم قدموه على القطعي حكمهم بعدم
تقديم غير القطعي على القطعي ولم يصرح في الدليل الثاني بالمقدمة العادية المذكورة اكتفاء بما سبق لما كانت
المقدمة المذكورة انما تكون اذا كان حكمهم على سبيل القطع فلا بد من اخذ ان اجماعهم على التقديم على القاطع
بطريق القطع كما قررنا اذ بدونه لا يتم حكم العادة ومحض كون الاجماع قاطعا باعتقادهم لا يستلزم كونهم قاطعين
بقاطعيته ولا حكمهم بالتقديم على القاطع كونهم قاطعين بالحكم بالتقديم فلا بد من اخذ القطع في المذكور ولو اراد
وان لم يكن مذكورا وقد عرفت بهذا ان ما ذكره المحشي التفتازاني في توجيه هذا المقام من انه لو كان الاجماع قاطعا على
باعتقادهم فكان اجمعوا على القطع بكونه قاطعا لانه لو كان اعتقادهم انه قاطع مظنونا لم يقطعوا بكونه مقدما على
القاطع مع كونه مقدما على القاطع مستطرد حاجته بهم محتمل بل فيه شبهة مصادرة ايضا وقد ذكره آخر
كلامه ايضا قال والاجماع على الاجماع قاطعا في قوة الاجماع على القطع بما ذا منع قاطعية فيه وان ثبت
انما باعتقاد المجمعين المتقدمين من اهل عصر واحد فالمتقدمين مجمع عليه في كل عصر من كل الاعصار وعلى الاربع
يلزم ما نقله كثير من العلماء انهم صرحوا عادة واما اذا كان الاجماعين من اهل عصر آخر فدعوى اتفاقهما
لا يخلو من اشكال لغير بعيد اجماعا قطعيا للمنفي اي غير الاجماع البالغ عدد التواتر لا اجماع تخطئة المخالف
ولا تقديمه على القاطع كما تعرف من الخلاف في حجيته فلا يجري ذلك الدليلين فيه ولو كان قطع التبع لكان التواتر
عدم تخطئة المخالف وتقديمه اجماعيا وهو في قابل من غير تقييد باشتراط او يحمل الاجماع [illegible]

المجمعون

المجمعون فيه عدد التواتر ليس حجة عند بعض العلماء فهم لا يخطئون مخالفه ولا يقدمونه على القاطع فكيف الاتفاق منا
في جميع الاجماعات فما من الا ان يقال اطلاق التخطئة والتقديم مسامحة فيما ظنوا فهم ويكفي قول الاكثر في حكم الاتفاق بتقييد
بخلافه واشباهه وبه يندفع من اشكال فتدبر قال المحشي التفتازاني فيه لان ذلك القول منهم اما مطلق فلا يتم
يدل عليه الا وهو ظنية ويجري فيه التخصيص على نفع عدد مجموعه عدد التواتر والمقصود القطع ولكن [illegible]
غير هذا العدد … اذ معلوم التتبع عدم هذا التخصيص منهم فتدبر انتهى ولا يخفى انه على هذا الا ان كل [illegible]
عدد مجموعه عدد التواتر ايضا بطريق القطع لان القول العام فيه ايضا قابل للتخصيص [illegible] عدد التواتر
فلا بد ان يغير هذا الكل ايضا … على التواتر [illegible]
ومستل دعوى تواتر التخصيص … اعتبار غير عدد التواتر ايضا في التخطئة فتامل ولان حجية غيره لا عطف قوله
اذ عرفت … انه لا نظر … التخصيص والتقييد المذكوران حجية باقي الاجماعات … الظواهر [illegible]
حجية كل الاجماعات فيذكر … وجهان الاول لكفى حجية البعض والثاني انه يفهم الظواهر الى هذا البعض [illegible]
في الكل قال المحشي التفتازاني معترضا على الفاضل الابهري … قوله … انه تعليل لقوله فيدفع الدور
قدم عليه وكان المعترض … ودفع الدور الذي سيورده على حجية الشافعي ذكره ههنا … مستقيما [illegible]
يجد نسخة … انه خلاف الظاهر من اللفظ … ان هذا انما يتم لو نقل المصنف الشافعي استدل
على حجية الاجماع بدليل آخر وليس كذلك ولهذا لم يتعرض … هذا انما يرد على الابهري لو كان [illegible]
الدور الذي سيورده … المصنف ههنا ودفع توهم … المصنف فتامل بل كلام الفاضل الابهري [illegible]
الا حجة مشعرا … المحشي … الرسول التي هي كفر … اتباع غير سبيل المؤمنين بطريق
بطريق … محرم بل هو كفر … [illegible]
يكفي في الاستدلال حجة في الوعيد … [illegible]

منهما فلا يلزم حرمة شيء منهما او لا يلزم جمع الحرام مع غير الحرام في الوعيد بخلاف ما لو كان احدهما حراما قطعا
كمشاقة الرسول فانه لو وقع وعيد جزاء المجموع ما يلزم كون الآخر حراما ايضا بل انما يلزم لا انضمام مباح مع حرام الوعيد
وخلاصة الاستدلال ان جمع الاتباع مع هذا الشيء ومخالفته حراما بناء على المقدمة المذكورة ولا حاجة
الى دعوى ان الوعيد يتعلق براسه الى الاتباع وهذا بعينه ما جعله شارح التحرير الواضح واما ما ... الشرح
من انه جعل الضم الى الكفر دليلا على ... على اتباع غير سبيل المؤمنين فبناء على ان ... في قوله ...
وهو غير لازم كما عرفت وهذا بناء على نسخة الى واما على نسخة اللام او الواو ... فقد ظهر لك ... حرامه
انه لا يخلو عن قصور فتامل ثم لا يخفى ان غير سبيل المؤمنين يشمل بظاهره حكم المجتهد في واقعة جديدة اذ لا سبيل
للمؤمنين فيه فيكون غير سبيلهم فيرد ... انه لو تم هذا الدليل لدل على عدم جواز حكم المجتهد في
واقعة جديدة ايضا وتخصيص غير سبيل المؤمنين بما يخالف سبيل المؤمنين بان يكون للمؤمنين فيه سبيل ...
مخالفة خلاف الظاهر الا ان يقال هذا الدليل عام لكن جواز الحكم في الواقعة الجديدة خارج بدليل آخر
فبقي حجة المنع في الباقي سالمة فتامل واعترض عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها بتلفيق الاجوبة
والاجوبة قريبا من عشرين اكثرها مذكور في الاحكام للآمدي ... [illegible]
بعد عقد ... الاعتراضات ولو سلم فغير سبيل المؤمنين سبيل الكافرين وهو الكفر ثم ذكر ... آخر
آخر ولو سلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او الايمان ... وقد
ان ذكر الايمان ههنا افادة للاعتراض التابع بعد التسليم فاقول الاعتراض التابع توجيه الآية بان المراد
بغير سبيل المؤمنين سبيل غير المؤمنين فهو توجيه باعتبار عبارة الآية كالتخصيص التسليم والاعتراض الآخر باعتبار
التخصيص في سبيل المؤمنين بالايمان مع ابقاء العبارة على حالها فلا يكون اعادة ... فتامل او فيما ...
مؤمنين غير هذه العبارة عن الايمان اشارة الى فرق التخصيص بعبارة الآية بان المراد سبيل المؤمنين سبيلهم

الوعيد ... [illegible]

ليصدق عليه انه

من حيث انهم مؤمنون وهو ما صار روايه مؤمنين وعلى الاخير يخرج المسائل المذكورة والاقتداء وغيرهما فتامل
ولولاه لي ولولا الاجماع الدال على التمسك بالظاهر لو جب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن كقوله ولا تقف
ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن وان بعض الظن اثم وامثالها فتامل فيصير دورا قال بعض
الشراح بل ان يقول بما يلزم الدور لو يمكن دليل غير الاجماع على ان الظاهر المفيد للظن حجة اما اذا كان نص قاطع
على وجوب العمل بالظن او استدلال يفيد القطع بوجوب العمل بالظن فلا مثل ان يقال بعد حصول الظن بحكم الله ان
يعمل بالمظنون او بمقابله او بهما او لا يعمل بواحد منهما والكل باطل سوى الاول انتهى اقول حقيقة اعتراض المعترض
بعد تسليم ظهور الآية فيما ادعى منع كون الظاهر حجة مستندا بان العمدة في اثبات حجية الظواهر الاجماع والتمسك به
ههنا يستلزم الدور فالقول بانه يعلل ان ينفي الدليل على اثبات حجية الظواهر لا يدفع المنع على المستدل الذي
في الحجية طلب للدليل عليها ثم رد على الدليل الذي نقل لحجية الظواهر ان نختار بعد حصول الظن بحكم الله ان
المكلف يعمل بالجانب المظنون ويقابله اذ لم يثبت بعد في نظره رجحان العمل بطرف المظنون
على ما دل الاستدلال من القاعدة التحسين والتقبيح العقليين ثم بعد تسليم الدليل الشافي الاتيان بالآية الظنية
الاجماع قطعية قال الامام الرازي والبحث من الفقهاء انهم اثبتوا الاجماع بعموم الآية والخبر واجمعوا على
المنكر لما دل عليه العمومات لا يكفر اذا كان ذلك بتاويل ثم يقولون الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوع
ومخالفه كافر فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة انتهى وهو في مقامه فلا يجوز
متعلق بقوله اثبات الاصل لم يرد علينا جواب شرط المذكور بقوله اذا سلكنا للاحتجاج
كونه نقضا على ذلك التقدير اذ لا يلزم الدور وجه قوله لم يرد بل لا يزال الطائفة من امتي على
الحق قال المحشي التفتازاني بعد حمل الطائفة على العلماء على ما هو المتبادر في عرف المتشرعة يلزم ان
يكون في جميع الاعصار محقق مع من العلماء وليس كذلك اقول الانسب بتقرير بعد حمل الحديث على معنى الحديث

لا يزال طائفة من امتي على الحق او لا يزال طائفة من امتي قائمة على الحق وظاهر ان هذا المعنى يقتضي ان لا يخلو الزمان عن العلماء لو كانوا
لكانوا على الحق لانهم موجودون دائما والحاصل ان لا يزال متعلق بكونهم على الحق لا بكونهم في الزمان فقال
حتى يأتي المسيح الدجال بهذه العبارة في مقام حتى تقوم الساعة في حديث آخر الى ان لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى يأتي المسيح الدجال والدجال عطف بيان للمسيح فانه يطلق على الدجال الذي هو شر خلق الله
كما يطلق على عيسى بن مريم عليه السلام فهو من الاضداد ذكره في النهاية اللغة فقد تواتر القدر المشترك
الخطأ عن الجميع وفيه ان حصل العلم بمباشرة اصل هذه العبارات عن النبي صلى الله عليه وسلم لا المعنى المطلق لانهم لم
ينقلوا الا قول النبي صلى الله عليه وسلم فانه هو المحسوس حتى يحصل عصمة وعدم فعلى تقدير تواتر شيء منها لا يتواتر الا مضمون قول او
عبارة من العبارات دون معنى خاص وظاهر ان دلالة شيء من هذه العبارات على المعنى المطلق بهذا ليس قطعيا
بخلاف الشجاعة والجود فان المنقولات منهما من الافعال العظيمة المفرطة لمحاربة وغيرها تكون من الناقلين ناقل
لافعال عظيمة دالة على الشجاعة والجود قطعا فالقدر المشترك حصول افعال عظيمة خارقة للشجاعة والجود فاذا
حصل العلم به حصل العلم بهما قطعا وقد قررنا الاعتراض فظهر لك سقوط ما ذكره المحشي الشيرازي بانه يمكن ان يكون بانه
يحصل القطع بكون المراد ذلك من المجموع فان كل واحد منها وان كانت دلالته ظنية لكن حصل القطع بالمراد من المجموع
فتأمل ووجه السقوط على ما قررنا انه لم يثبت من نقل هذه الناقلين تواتر قول النبي صلى الله عليه وسلم متعددا حتى
يحصل القطع بمراده من مجموع الاقوال وانما التعدد في النقل ولا يثبت تواتر الا واحد من قول او
الواحد لا يحصل القطع بمراده والحاصل انه لابد في فائدة القطع من كون وجود الدال قطعيا وكذا كون الدلالة
قطعية فالدال لو كان مجموع الاقوال فعلى تقدير تسليم قطعية دلالته فليس وجوده قطعيا وان كان خبر من هذه
الاخبار فوجود الدال وان كان قطعيا لكن ليست دلالته قطعية وهذا ظاهر وفيه انه مخالف لما حققه الشريف في متواتر
المعنى كما لا يخفى فانه موافق لما ذكره المحشي الشيرازي لكن النظر الى قيل لا الى من قال حتى يظهر

لك حقيقة الحال واليضا يظهر لك سقوط ما قال الفاضل الابهري من التشابه في كون الشجاعة والجود متواترا بالمعنى وفي
التفصيل مع متعارضات الاية وحدها مع انه لو كان حالا غير المعصوم لا لما ذكره المحشي الشيرازي من انه مخصوص
بالمثالين بل لان كل الشيء ثمة تحقيق المعنى كون الشجاعة والجود متواترا بالمعنى لا انه نفى لكونهما متواترا بالمعنى
والمعنى الذي قرره فيهما لو تم يجري فيما نحن فيه فلا تغير فتأمل غاية التأمل واستحسنه المصنف بان يكون ثبت
الاستحسان به المصنف لكون مجموع هذه الاخبار الى حد يحصل العلم بالقدر المشترك منه على حد التواتر وبعد التسليم
بل على حجية الاجماع من حيث هو اجماع كما هو مذهب القوم لجواز ان يكون سبب الخطأ عنهم دخول المعصوم فيهم
الشيعة فلا يكون هذا الدليل حجة عليهم مع انه يمكن ان يكون المراد بالخطأ المنفي الكفر والبدعة وايضا لا يمكن الا بانه
ظنية الاجماع بل ينافي قطعيته فهذا ان الثبات والاعلان بالحقيقة تحت البحث المذكور في الحاشية التي تعلقه
فتأمل وباقتناع تقديمه بها اي تقديم الاجماع بحسب هذه الرواية فلا يصح بناء الاجماع عليها لانه يلزم
الدور لان حجية الظواهر كالآحاد مثلا انما يثبت بالاجماع وهذا ايضا اعلم ان دليل الغزالي او دليل عقلي فسقط
الفاضل الابهري عنه وتعالى ان الظني لا يصلح اصلا ومبنى بالقطع وثبات اعلم ان مقصود الغزالي قطعية الاجماع فلا يرد
النقض بالقياس لان المقصود ليس قطعية القياس لانه اقتضاء العادة بذلك اقول لكن الاستناد في هذا
المنع بسند آخر غير ما ذكره المصنف وهو انه انما تقتضي العادة في كل اجماع بامتناع اجماعهم مع قطع
لو كان المجمعون في كل اجماع لا بد ان يكونوا محققين كثيرين كما سيأتي بحيث يمنع العادة اتفاقهم
بدون الدليل القطعي وانما اذا كانوا قلة او ارتفعه كما يجري في الاجماع فلا حكم للعادة فيه فلا يثبت حجية كل
اجماع فتأمل وهذا وجه فرق آخر بين ما ذكره المصنف سابقا ودليل امام الحرمين وخلاصته جواب المصنف منع
حكم العادة بامتناع اتفاقهم المظنون في جميع الاحكام بل في المظنون بامتناع الاجماع بطريق الظن
في الحكم اذا كان جليا فلا يثبت قطعية كل اجماع بل اجماع كان الحكم فيه بطريق القطع وهذا فرق

آخر من السبيل المذكور وسبيل امام الحرمين وهذا مبنا على ما ذكره امام الحرمين فقطعية جميع الاجماعات فاقول بعد العلم بوجوب
العمل بالظواهر لو لم يعلموا ذلك لامتنع اتفاقهم عادة وان علموا جواز العمل كان اتفاقهم على الكل لا بوجوب
جوازه ولا يلزم الدور لو لم يكن استفاد العلم بحجية الظواهر من اجماع جمعوا على الظنيات القطع فانه ثبت عند امام
الحرمين حجية قطعية منها الاجماع حجية الظواهر ومن الظواهر تحقق اجماعات اخر فلا يلزم الدور ولا ثبت قطعية
كل الاجماعات كما لا يخفى فقال وح لا احتياج الى ما ذكره المحشي الشيرازي من قبل المصنف في دفع الدور بحيث يسقط
اعتراض المصنف عن الشافعي ايضا مع انه ورد عليه بزعم المصنف فقال على انه لو كان المصنف هنا ما نافى [illegible]
احتمال دفع الدور عن الشافعي فان عليه بيان دفع الدور ولا يكفيه الاحتمال فظهر انه على تقدير قول [illegible] المحشي
لا يندفع البحث عن الشافعي وقال المحشي العلامة بعد العلم بجواز العمل بالظواهر لا الوجوب لانه انما ثبت بالاجماع
فيلزم الدور كما تقدم اقول فيه انه كما ثبت وجوب العمل بالظواهر بالاجماع ثبت جوازه ايضا به اذ لولا الاجماع لوجب
العمل بمقتضى الدلائل المانعة عن اتباع الظن نحو ولا تقف ما ليس لك به علم كما سبق فظهر ان العدول
من الوجوب الى الجواز لا ينفع في دفع الدور ورد المحشي هنا فقال احتجوا بوجهين احدهما الكتاب والآخر السنة
فلا يجمع في تبيان الاحكام الا الآية بناء على المفهوم المخالف المستنبط من هذه الآية فيدل الكتاب تبيانا
لا غيره واما بناء على انه على تقدير تبيانية القرآن للكل لو كان غيره ايضا تبيانا لزم حصول [illegible]
واما بناء على انه لا حاجة الى الرجوع الى الاجماع والاخير موافق لتقرير الشارح العلامة وفيه ان عدم الاحتياج اليه
يستلزم عدم حجيته فقال ثم رد هذا الدليل بعد النقض بسائر الادلة كالسنة والقياس انه لم يكن [illegible] تبيانيته
الكتاب للكل بالنسبة الى النبي [illegible] فعلى تقدير استلزامه لعدم تبيانية غيره لا يستلزم الا [illegible]
فلا يلزم عدم كون الاجماع تبيانا بالنسبة الى الامة فقال فردوه الى الله ورسوله اقول [illegible] الى
الاجماع رد الى الله ورسوله بناء على ان الاجماع حاصل من الكتاب والسنة او بناء على انه تثبت حجيته منهما فا[illegible]

اليه بحجية الكتاب والسنة فلا يلزم هذا الامر عدم حجية الاجماع فقال ثم بعد تسليم الرد لا يلزم الاجماع ليس ردا الى الله ورسوله
فلعل الرد اليهما [illegible] ورسوله لا ينافي الرد الى غيره فانه يمكن تواتر [illegible] والقياس [illegible] يمكن نسخ [illegible] فلما اراد
اي في عدم حجية الاجماع ما قال [illegible] وتركنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولا ينافي كون غيره ايضا تبيانا
فان الكتاب تبيان لكل شيء بلا واسطة والاجماع [illegible] غيره ايضا تبيان لبعض الاشياء وتبيان المبين منه مع ان ما يقال المراد
بتبيانية الكتاب [illegible] الحكم حتى لا يلزم تبيين المبين او نقول [illegible] المبين [illegible] فيما اذا كان جهة اخرى فقال
ولا يكون الكتاب تبيانا لبعض الاشياء الا بواسطة الاجماع في بعض النسخ والا لكان الكتاب والاجماع [illegible] انه على تقدير [illegible]
من عدم التنافي وتسليم منافاة تبيانية الكتاب بلا واسطة لتبيانية كل شيء غيره فقلنا المراد بتبيانية
الكتاب اعم من تبيانية بالذات او بواسطة الاجماع بمعنى ان الكتاب حجية الاجماع او اصل [illegible] الاجماع
ثم يبين الاجماع الحكم وظاهر ان تبيانية الكتاب لكل شيء بهذا المعنى لا ينافي تبيانية غيره [illegible] بالتخصيص
اي قوله تعالى وان تنازعتم وقوله والثاني اي كان معطوفا على قوله الاول [illegible] في قوله
تخصيص لكونه معطوفا فانما على الظهور او على ما اراده ولا يخفى بعده [illegible] والمجمع عليه ليس كذلك اي فيما ليس
هو مجمع عليه فلا يلزم عدم الرجوع الى الاجماع في هذا الحين فقال ونحوه جعل بعض الشراح اشارة [illegible] قوله
وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فجعل نحو الآية الاولى والشارح المحقق جعل [illegible]
لان الجواب [illegible] يظهر من الجواب عن الآية الاولى بخلاف ما جعله النحو فقال وعدم استلزام النهي الجواز اي
الجواز الوقوعي للمنهي عنه وان استلزم الجواز الذاتي فانه نهى رسول الله عن كونه جاهلا بقوله تعالى ولا تكونن من الجاهلين
مع علمه تعالى بانه لا يقع منه الجهل فالآية تستدعي جواز الذاتي والاجماع نفي جواز الوقوعي فلا منافي [illegible] اقول
وعلى تقدير استلزام النهي جواز الوقوعي للمنهي عنه ايضا لا يستلزم الا جوازه وقوعه [illegible] النهي ووقوع الاجماع عليه
لا يستلزم الاجماع على الخطأ فان المنهي [illegible] النهي لا يكون خطأ خصوصا [illegible] والصحيح.

العقليين فمنشأ البحث الأول أنه يكفي الإمكان لأنه لا النهي وإن كان من موانع كثيرة من الوقوع من النهي أيضا ومنشأ
ما قلت أنه لا بد أن لا يكون مانعا عن وقوع المنهي غير النهي فلا نسلم أنه لا بد أن لا يكون النهي أيضا مانعا وفيما كان فيه
النهي مانع عن وقوع الأفراد تعلق على العتق وأمثاله لا فساد فيه فتأمل في أن تأمل مجالا ومستند الإجماع بأنه
أنه صلى الله عليه وسلم لما أرسل معاذا إلى اليمن قال بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة
رسول الله قال فإن لم تجد قال أجتهد رأيي فلم يذكر الإجماع وأسلمه وصوبه فقول الإمام أنه
أسمل كالإجماع في الاجتهاد بالرأي بأن اجتهد رأيه إلى الإجماع حجة واستخرج منه حكم الإمام والإمام خرج
القياس أيضا من الأدلة بل نقول لا اجتهاد بالرأي يشتمل بالكتاب والسنة أيضا وإنما أفردهما بالذكر
لاهتمام بشأنهما وكونهما عمدتين في الأحكام ومكن تعلق القضاء بالكتاب والسنة أيضا يشتمل الإجماع
فأن حجيته مستفادة منهما فتأمل لا نسلم لم يكن حجة أي لم يعلم حجيته لعدم تقرر المأخذ الكتاب
والسنة الدالين على حجية الإجماع بعد ولا يلزم أن لا يكون معلوم الحجية بعد الرسول وتقرر المأخذ
الدالة على حجيته وفيه أنه مع أنه خلاف ظاهر العبارة لأن ظاهر العبارة أنه لم يكن حجة لا أنه لم يعلم
حجيته لا أنه لم يعلم حجيته بتأخر البيان عن وقت الحاجة لأنه يجب على النبي أن يعلم أنه حجة إلا أن يقال لم
يظهر على النبي أيضا حجيته بعد هذا أما لو بينا الكلام على ظاهره بمعنى أنه لم يكن الإجماع حجة في عصر النبي
فمع أنه مشكل في نفسه لأن الدليل السابقة لو تمت لدلت على حجية الإجماع في عصره أيضا لا يطبق على
لعدم تقرر المأخذ إذ عدم تقرر المأخذ أي مأخذ حجية الإجماع لا يدل على أنه لو حصل إجماع لم يكن حجة
في نفس الأمر إلا أن يقال المراد بالمأخذ مأخذ الأحكام فيقال الإجماع ليس بحجة لعدم تقرر سنده لكن الأدلة
لو تمت لدلت على حجيته مطلقا وعدم تقرر السند لا يضر فتأمل ولا بد وفاق من سيوجد من الأمة
أي إلى يوم القيامة وفي كل من قال باشتراط انقراض العصر أيضا قائل به أو لم يشترط أو وفاق من

سيوجد

سيوجد إلى يوم القيامة في ضمن تحقق الاتفاق على جزء المسئلة استقط ما قال بعض الشراح في قول المص اتفاق على
الإطلاق فتأمل ويمكن أن يقال المراد من وفاق من سيوجد بعد زمان الإجماع المعتبر عند كل قوم لا عبرة
به عند هؤلاء القوم وزمان الإجماع عند من اشترط الانقراض تمام عصر المجمعين ولا شك أنه من سيوجد بعد تمام
عصر المجمعين لا عبرة به عنده أيضا فالكل متفقون في أنه لا عبرة بوفاق من سيوجد بعد عصر الإجماع المعتبر
عنده سواء من اشترط الانقراض فتأمل تدل على ذلك أي على أنه لا عبرة بالحادث عن المسئلة ومن
سيوجد لكن لما ذكر المص هذه المسئلة بلا دليل ههنا أشار الشارح بأن الأدلة التي لما كانت دالة على هذه
المسئلة لم يذكر المص دليلها ههنا فتأمل وأما ما ذكره الشارح في بيانه فقوله تدل على ذلك أي على أن لنا
إجماعا على أنه جعل هذه العبارة متعلقة بقوله والأمة لم يعلم إجماع عصر على المعنى الأمة لم يعلم إجماعا
لكن الأدلة المتقدمة تدل على أن لنا إجماعا ولا يخفى قصوره لفظا أولا فلأنه لا تقدم الأدلة العقلية وليعلمه
على أن لنا إجماعا بل على أنه لو حصل لكان حجة وأما ثانيا فلأن الأدلة على أن لنا إجماعا لا ينافي عدم العلم ويمكن
توجيههما لكن بتكلف فتأمل وقيل يعتبر الأصولي في الفروعي والعامي لكونه من أهل الاجتهاد وقال الفاضل
الأبهري سيعرض لبيان قوله وقيل العامي إلى اعتباره بناء على أن المجتهد الذي يعتبر وليس بخارج عن الأصولي
والفروعي انتهى ولا يخفى فساد هذا الكلام أما أولا فلأن الكلام في المقلد لا المجتهد وكأن غلط المجتهد سهو من
قلمه وأما ثانيا فلأن عدم خروج المعتبر والعامي عن الأصولي والفروعي لا يستلزم عدم التعرض له
لجواز أن يكون مذهبه اعتبار الأصولي والفروعي جميعا وهو غير ما نقله الشارح من المذهبين فلهما اعتبار فتأمل
وقيل يعتبر الفروعي أي في حكم الأصولي لكونه أعلم بتفاصيل أحكام الإمام لنا أقول لكن المذاهب المختار بعض ما ذكر
فيهم سيوجد والخارج عن الملة بأن قال لا عبرة بوفاق المقلدين مطلقا بناء على أن الدليل السابق
وهو الإجماع على تخطئة المخالف وتقديره على القاطع إنما هو في اجتهاد المجتهدين مطلقا فخطؤ

مخالف اتفاق المجتهدين وتقييده بما عدا القاطع مطلقا سواء كان متفق المقلدين او لا فيتفرع خرق الاجماع الى ان
اتفاق المجتهدين وحده حجة فلا عبرة بمخالفة المقلدين الان ظاهر باقي الادلة تقتضي العموم فتامل
اذ العادة تمنع وفاقهم اي وفاق المقلدين لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها وعدم
جدهم في الطلب وتحجبهم حجابا تاما عن الادلة حتى يصل اليهم الحكم فيمتنع عادة وصول الحكم الى الجميع وكذا الاتفاق
بدون الدليل بخلاف المجتهدين الباحثين عن الادلة كما سبق تمهيده انظهر الفرق بين اعتبار المجتهدين والمقلدين
ولا يجبر زيادة الكثرة كما هو ظاهر عبارة شارح الشرح فتامل يحرم على المقلد المخالفة لا لانه مخالف للاجماع ولكن
عاصيا كما فهمه شارح الشرح وورد عليه انه مشكل عند من يشترط في حجية الاجماع موافقة بل لانه يجب على المقلد
متابعة احد المجتهدين الموجودين في عصره او اتباع على مذهب الحي واما على من يجوز متابعة المقلد للمجتهد
الميت فاثبات تحريم مخالفة المقلد للمجتهدين الموجودين في عصره مشكل وما ذكره المحشي التفتازاني من
توجيهه محتمل غايته الاختلال فتامل غايته انه مجتهد خالف لكن فاسق حكم الاجماع او بالمقلد المخالف
بالمجتهد المخالف يلزم المعصية بالمخالفة ثم ان كان مراده المجتهد المخالف المجتهد الذي نشا بعد انعقاد الاجماع
وخالفه كما نقله شارح الشرح من جمهور الشارحين فليكن كلامهم مشيرا الى الاصل في القياس مقدم عند المجتهد
العاصي ولا يرد عليه ما اورده على الشرح بان هذا انما يتم عند من لا يشترط انقراض العصر الا ان المراد المجتهد
نشا بعد انعقاد الاجماع بعد تعين زمان انعقاد الاجماع على ان ذلك عند من اشترط انقراض العصر المجتهد
المخالف نشا بعد انقراض العصر فلا شك انه عاص عند الكل واما عند من لم يشترط فالمجتهد المتجدد
المخالف المتجدد في زمان خاص عند كل قوم تستلزم مخالفته في ذلك الوقت عصيانه عنده فيمتنع عدم
الاعتداد بالمخالفة وعلى هذا يصح ما هو الاصل القياس في جميع المذاهب لكن تبقى في الكلام بعد قصور
بعض العبارة عن هذا التقرير كما ذكره شارح الشرح ويسهل ظهور الفرق بين الفرع وهو مخالفة

المقلد

المقلد حين لم يتقرر الاجماع بعد وبين الاول وهو مخالفة المجتهد بعد تقرر الاجماع فانه لا يستلزم عدم العبرة
بمخالف حصل بعد انعقاد الاجماع جزما عدم العبرة بمخالفته حين لم يحصل العلم بحصول الاجماع لكنهم ان
يقول الشارح المقلد وان كان عاصيا لا ينعقد الاجماع بدونه فقال وان كان مراده بالمجتهد المخالف المجتهد المخالف
عصر الاجماع لباقي المجتهدين فتصور كونه عاصيا مشكل لانه يتبادر المرء عصيانه من اجل مخالفة الاجماع
حيث انه اجماع بل انما علم انه خالف مجتهدا واتبع عالم المطلقية ولكن المجتهد في المادة المخصوصة فكان الموجب عصيانه
في صورة خاصة هي المخالفة ثم على تقدير التسليم فعدم العبرة في الاجماع بالمجتهد العاصي ممنوع وان كان ظاهرا فلما
غير بعيد والتزام وروده يحتاج الى اخذ ارتكاب التكلفات الركيكة في دفعه فتامل وان كان صحة نظره ان
اخذنا المجتهد المخالف المخالف بعد عصر الاجماع بمعنى امكان صحة نظره وصحة نظره والا عند او به
قطع النظر عن الاجماع السابق المخالف لخلاف المقلد فانه لو لم يكن اجماع الفيه لا يعيد وان اخذنا
المخالف عصر المتقين كما قررناه فالمراد امكان صحة نظر المجتهد بالنظر لنا ان المجتهد واجتهاده وان كان
قوله في هذه المادة باطلا فلا حاله يمكن الاعتداد في سائر المسائل لقوله بخلاف غير المجتهد المبتدع المراد
بالبدعة ههنا امر حادث لا سند له في الشرع يقطع بطلانه حصل للقايل به والقايل انه يوجب العمل فان
كان بحيث يزيده ردا شيئا من اصول الدين مع غفلة القايل عن هذا اللزوم فهي البدعة المتضمنة للكفر وان
لم يكن كذلك فان كانت شبهة ضعيفة لا يعتذر المتمسك بها الا نادر التقصير الفاحش فهي البدعة الواضحة
كفسق الخوارج عند صاحب الكتاب والمبتدع بهذه البدعة فاسق قطعا فاحش التقصير الفاحش وعن ... الآمدي
بالفاسق الذي لا يعلم فسق نفسه وهو موضع الخلاف وان كانت شبهة قوية يعتذر المتمسك بها وان قطع ببطلانه الطرف
الآخر فهي البدعة الخفية كاختلاف المتكلمين في زيادة الصفات واثباته وابطال المبتدع بهذه البدعة ليس بفاسق
لعدم تقصيره كما يعلم من كلام المتنبي في مبحث الخبر ان كان مرجحه تتضمن كفرا لانه لو كان كفرا صريحا لا

شبهة صالحة له فلا يتحقق المخالفة لك ولو هو كافرا لا بتغيير ضرورته مطلقا مثل اليهود والنصارى ثم كون مخالف الفسق قادحا او لا
ان قلنا بتكفيره فهو كالكافر وان لم نقل بتكفيره فلا اقل من ان يكون فاسقا فاحتمالهما في حكم المحكم اتفاقا
ولا يخفى ان الحكم بكفره بل فسقه لا يخلو من اشكال الا ان يقال انه مقصر في التحقيق فاسق والا فالظاهر انه لا يكون هو
هو الحق فقال ثم غيرهما اي غير المكفر مدعيه متضمنا للكفر من اهل البدع الواضحة بان يكون منكرا لشيء
شيء من اصول الدين لكن كان مقطوع البطلان مع ان الشبهة الباعثة له على ذلك ضعيفة لا يعتد عليه
كفسق الخوارج على زعم صاحب الكتاب اجابوا الانفس اي اهلكوها واستباحوا الفروج اي اعتقدوا
اباحة هذه الفروج المخصوصة بشبهة ليس صاحب هذه الفروج والانفس من الكفار التي تباح دماؤهم وفروجهم
ولا توهم ان معتقد مثله كافر كما توهم شارح الشرح وفيه ان الاباحة باعتقاد المسلمين ان
عدم اباحة فروج هذه الانفس المخصوصة من الاسلام المتيقن من ضروريات الدين عند صاحب الكتاب
حتى يلزم من انكاره الكفر الذي غلط شارح الشرح بين استباحة هذه الفروج واستباحة الزنا
المحرم بتحريم ضروري الدين على انه يلزم على ما فسر الاستباحة دخول الخوارج في الفاسق الذي يعلم فسق
نفسه والكلام في المبتدع فقال ثانيها لا يعتبر مطلقا هو مذهب الامامية لان المعصوم لا يكون خارجا
عن المجموع ولا يجوز ان يكون هو المبتدع فيتعين ان يكون في الباقي فيكون قول الباقي حجة لا في
حق غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك منع عليه الصنف اي
عدم العدالة المحكم اي عدم اعتبار الكافر والفاسق في شيء من الاجماعات لا في حقه ولا في حق غيره
هو عدم العلم بل عدم كون الامة في الكافر والعصو في الفاسق وهما غير موجودين في الفاسق الذي
كلامنا فيه سلمنا ذلك اي علية عدم العدالة لعدم اعتبارهما في الاجماع في الجملة اي في بعض المواضع
لكن على هذا الفرض والتقدير لا يكون علة لعدم الاعتبار في الاجماع في حقهما او على تقدير ان يكون

عدم العدالة علة لعدم الاعتبار لا يصلح علة لعدم الاعتبار في حقه كالاقرار الفاسق والكافر فانه معتبر في حقهما
مع عدم العدالة وقد يقال قوله هذا قال المحشي الشيرازي قوله هذا اي هذا الذي يخالف سائر المجتهدين
لو قيل كان له الاجتهاد اعتبار قوله حد تعظيم لقائله وتشييد له خصوصا اذا كان مخالفا لغيره والاسلام
لولا انه على انه وحده راجح على الجميع وكلاهما للفاسق لا يليق به خصوصا بما قررنا ظهر انه اثبات المقصد المنع
والتنزل على ما استند عليه ما في شرح الشرح ومنع الكبرى مكابرة اشتهر اقوال الحنفية ما ذكره بعض المحشين بقوله
فيه تنبيه بعد ما قال الشرح ظاهر كلام المصنف فلا نزيد كلام هذا المحشي على كلامه فقال المحقق لما ذكره
اشارة الى ان الكلام ههنا في ان حجية الاجماع غير مختص بهم بمعنى انه هل اجماع غيرهم كان حجة ام ليس
الكلام ههنا في ان حصول الاجماع او العلم بالاجماع مختص ببعضهم فانه مقام آخر وقد سبق الكلام فيه
وقد نقل استاذنا العلامة ما يدل على اختصاص الاطلاع على الاجماع ببعض الصحابة فلا نغفل خلافا للظاهرية
هم الذين قالوا بظواهر القرآن والسنة كداود واتباعه وزعموا ان هذه المسئلة ان ظواهر الايات
والاحاديث الدالة على حجية الاجماع مختص بالصحابة بناء على انهم هم المخاطبون في حال الخطاب وخلوا عن
على هذا البناء يلزم عليهم ما افسدنا من عدم الاعتداد بما حدث او تولد من بعده من الصحابة بعد الخطاب على وجه
الاجتهاد في الاجماع الذي في عصره وثانيها عدم حجية اجماع الصحابة الباقين بعد موت الحاضرين وقت
الخطاب وثالثها عدم حجية اجماع باقي الحاضرين وقت الخطاب بعد موت احدهم او اكثر او هذا المجموع
غير المجموع الذي شهد الخطاب لعدم زعمهم كل في ذلك خلاف مذهبهم ان العبرة اختصاص آيات الاحكام بالحاضرين
والتأويل فيها بالقياس وغيره بحيث يشمل غيرهم يجري فيما نحن فيه ايضا فقال لا حاجة الى تعميم الالزام
الرابع الى ما ذكره المحشي الشيرازي من ان اثبات الحكم لغيرهم بالقياس خلاف المختار فقال بالادلة السمعية
انما خص الادلة بالسمعية لانها هي المعتبرة عندهم ومن الاذهان بهم فانهم زعموا ان ظاهر الادلة السمعية مخصوص

بالصحابة فالادلة العقلية على تقدير دلالتها على العموم الغير لا ينفع معهم لانهم يرجعون بظواهر الآيات والاحاديث
على الدليل العقلية فلا بد في الزامهم من النظر في الادلة السمعية فلذا ادعى ان دلالة السمعية عام على الصحابة وغيرهم
فاما اجماع غير الصحابة ايضا اجماع الامة وسبيل المؤمنين فيشمل الآيات والاحاديث وظهور تخصيصها بالحاضرين
الذي توهمه الظاهرية فقد ادعى الضرورة على خلافه وفيه ان هذا انما يتم لو كان ظاهر الآيات بزعمهم منافيا لحجية
اجماع غير الصحابة وليس كذلك لان الدليل بزعمهم انما على حجية اجماع الصحابة لا انه يدل على عدم حجية غيره فتأمل
قال بعض الشراح في توجيه التقييد بالسمعيات ان الادلة العقلية لا ينتهض عليهم لانهم لا يسلمون ان الاجماع
على القطع بتخطئة المخالف للاجماع معناه عند الظاهرية لا يقبلون هذا الدليل العقلي اصلا ولا يسلمون ان
اجماعا قطعيا على تخطئة مخالف اصلا كما ذكر صاحب التوضيح والمشهور ان الظاهرية قالوا حجية
حجية الاجماع غير خارجة عن الكتاب والسنة لا فهمه المحشي الشيرازي ان معناه انهم جحدوا الاجماع على القطع
بتخطئة مخالفه باجماع الصحابة فانه مع عرفهم انه مخالف للعقل لا يسلمون مبادرة شارع الشرع
ايضا من انهم لا يسلمون القطع بتخطئة مخالف الاجماع بل الا به بانا فهم ان يقال لا يسلمون القطع
بتخطئة مخالف جميع الاجماعات او اجماع غير الصحابة فتأمل ثم على تقدير تسليم مراده بما فهمه لا يرد
انه لو كان لهم تخصيص العقليات دار لكان خلاف الظاهر قبيحا جاريا في السمعيات ايضا اذ مذهبهم الوقوف على ظواهر
الآيات والاحاديث ولما كان الاستدلال بطريق الالزام ومذهبهم الوقوف على الظواهر قطعا
فلا يرد انه لا يثبت قطعيا الاجماع بالادلة السمعية وكذا لا يرد ان الوارد على الشافعي ههنا ايضا ما ذكر الامام
او نقول ثبت حجية الظواهر من اجماع الصحابة لا ظاهر كل شيء انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين
وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد اقول فيه تفصيل يجري في مسئلة جواز الاتفاق
بعد الخلاف المستقر فارجع اليها زال الشرط اي عدم القاطع بوجود الاجماع المنعقد وهو قاطع قال

الحكم

الحكم اي جواز الاجتهاد فلا يلزم شيء من الامرين اي بطلان اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين
قالوا ثانيا لو اعتبر اجماع الصحابة لا اعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لان الكل لا يكفي اذ يكفي ان يراد مثل البعض السابق
على هذا الدليل ايضا بان يقال لو اعتبر اجماع الصحابة لاعتبر مع سبق مخالفة بعض الصحابة الذين ماتوا قبل الخلاف
قبل حصول الاتفاق الموجودين على اللازم باطل والفرق بان سبق مخالفة بعض الصحابة فلا يصح اجماع غيرهم دون
اجماعهم بحكم فقائل لا ينعقد الاجماع مع وجود المخالف بناء على ان المراد بالاكثر دون الاطلاق ان المخالف
ان عرف باسمه ونسبه انعقد الاجماع دونه لدخول المعصوم في الاكثر وان لم يعرف فلم ينعقد لجواز
ان يكون المخالف هو المعصوم قوله لانه يدل ظاهرا على وجود راجح اعترض عليه بان حكم الاتفاق جاز
ايضا اذا كان حكم الاكثرين بطريق القطع اذ يستحيل عادة اتفاق المجتهدين الاكثرين على الحكم القطعي
في حكم شرعي من غير قاطع فلا يصح حكم المصنف مطلقا ان هذا لم يكن اجماعا قطعيا واجاب الشارح بان
هذا احتمال وذلك الكل نعم هو بعيد غاية البعد ان كان ممكنا في نفسه بان يطلع الواحد على ما لم يطلع
الجماعة اقول الفرق المذكور مطلقا تحكم فان المجتهدين في عصر اذا كانوا منحصرين في جمع …
بانه اذا اجتمعوا جميعا يحكم العادة بوجود قاطع واذا خالفهم واحد منهم مع اتفاق التسعة الاخرين الباقين
لا يحكم بوجود القاطع لا تميز بينهما فقال المصنف ايضا ان يقال انما يحكم العادة بوجود القاطع فيما يكثره جماعة
هو كثرة العلماء المحققين من زمان الصحابة الى عصرنا هذا المجتهد على تخطئة المخالف ولا شك انه لا يحصل هذا الكثرة في
عصر واحد وفيه تأمل ايضا فادعى تخصيص حكم العادة بكثرة خاصة ايضا لا يخلو عن اشكال قال بعض العلماء
هو احمد وبعض المتكلمين ولم يتعرض المصنف لذكر هذا المذهب والاولى تضعيفه وهي من الكل قوله لقد رضي الله
عن المؤمنين النازل في حق الصحابة ومن الاثر ما روي عن عائشة انكارها على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن
عوف حين تجشم مع الصحابة ومن المعقول افضلية الصحابة بوجوه كثيرة من الفضيلة والاولى تضعيف عند الادلة

ومستند الامامية النص لا يعتبر دخول التابعي كبيرا لا بعده الاول بل لان الحجة انما هي قول المعصوم فيكون قوله حجة وان خالف التابعي قال
لمن اشترط اعتبره اي من اشترط الانقراض بمعنى عدم تجدد مخالف في عصرهم اي الصحابة والا الانقراض
ثم الانقراض بعد رجوعهم فقط فلا يعتبر مخالفة التابعي بعد انعقاد اجماع الصحابة لكن اشتراط الانقراض قد
قد اشتهر اشتهار بذلك انه لا يحتج قول خاص في ذلك عن مالك محمول على ... روايتهم اماما
على انه قال مالك قول اهل المدينة حجة اي روايتهم وفتواهم مراده اجماعهم وانما ينادي قال اجماعهم
حجة ومراده اتفاقهم في الرواية لا في الاحكام وانما التوجيه بان مراده من لفظ الاجماع الرواية فبعيد قال
مطلقا اي سواء كان في المسموعات او غيرها انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها
لا زمنها اي قلة غيبة بعضهم عن بعض اي اصحابهم كثرتهم لا يفارق بعضهم عن بعض الا قليلا وعادة
العقول القليلة حصول المساورة والمناظرة وزيادتها وانتفى فيها قال فان ما مر ذكر الكلام
يظهر من التوجيهات المذكورة في كلامه اما ما ذكره المحشي التفتازاني من التكلفات والتعسفات فغير بين
قال لانا نقول العادة قاضية باطلاع الكل رد لما ذكر من دعوى اطلاع اهل المدينة على الراجح لسبر
لدعوى ان الراجح يجب اطلاع كل الامة عليه فيطلع اهل المدينة عليه النص حتى يرد منع ذلك الكلية بانه رب راجح
لم يطلع عليه بعض الامة كاهل المدينة فيما نحن فيه بل الاهل انه يدعي ان العادة قاضية بان الدليل الراجح
يطلع عليه الاكثر اي اكثر الامة ولا يختفي على الاكثر عادة واذا ثبت ان الدليل الراجح يجب ان يطلع عليه الاكثر
يتم دليلنا بان نقول واذا ثبت انه كذلك فكل دليل راجح لا يطلع عليه الاكثر فثبت انه مع وجود الراجح يمتنع ان لا
يطلع عليه احد اهل المدينة ما يجيء في ذلك الاكثر والمطعون غير اهل المدينة لا يكون في ذلك الا احد من اهل المدينة
على الراجح ثبت ان اتفاقهم دال على دليل راجح على الحكم قال واعلم انه لما كان المدعي بهما ليس ازيد من ظنية
الاتفاق لا كونه قطعيا لا ينافي الاحتمالات البعيدة والى بهذا اشار بقوله وحمل الاول لبعيدة لا ينافي الظهور قال

[illegible]

المدينة طيبة سمى بها لطيبها بوزن شيبة علم مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وهاهنا ستة ادلة هي التي ذكرها والرواية بها كما
جاء ان المدينة تنفي خبثها والخبث بفتحتين والباطل خبث فينفى عنها لان الخطأ ان كان بجميع المضاف عام بالاتفاق وان
مفرد او مضافه عام عند المص ولا دلالة على انتفاء الخطأ عمن اتفق عليه الا بخصوصه وفيه لان تعميم ليس في وجود الخطأ
فيه لا يقتضي جواز اتفاقهم على الخطأ اذ ربما يكون هذه الخصوصية منتفيا او وجه الدفع انه لا فرق لكن دليل
ان الحديث لا يدل على نفي ذلك الخصوص ونفي الجميع قطعا ويمكن ان يجاب ايضا بان الرواية على نفي جميع الاخبار
على ان المضاف المذكور يفيد الاستغراق فيستفاد منها ما علم وجوده الا باطل والتي بالم يعلم وجوده فيه محكم
الرواية والباطل المتفق عليه يعلم وجوده فينتفي بنفيه يحب الظن ونحن لا ندعي ازيد من حجية اتفاق اهل المدينة
ظاهرا قطعا قال تمثيل خالص من الجامع فيه ان الجامع وهو اختصاصهم بالصفات الموجبة للتقديم
والترجيح ظاهر وقال شارح الشرح انه لما كان الجامع سرا وهو اختصاصهم بالصفات الموجبة للتقديم الترجيح تعلق
الفرق بان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد انتهى اقوال الاخفى عدم النقض في تصحيح جواب الاول
قال فما قول يمكن ان يجاب في تصحيح كلام الشارح ان غرضه اولا منع ان علة تقديم روايتهم اختصاصهم بالصفات
حتى يكون مشتركا بل لعله امر اخر لا يوجد ذلك الا اصلا في اجتهادهم فيكون التمثيل خاليا عن الجامع وثانيا
انه لو سلم ان ذلك الامر الذي هو علة الترجيح في الرواية موجود في الاجتهاد فلا نسلم انه مما يكون علة
للترجيح فيما يكون علة الترجيح في الاجتهاد وسنده انه لعل ذلك كالكثرة فانها مرجحة للرواية مطلقا
ولا يكون مرجحة للاجتهاد وكذلك قال فان الكلام بعد محل المناقشة لا ينعقد الاجماع اي قطعيا ولا ظنيا
خلافا للشيعة اي فانهم قالوا اجماع اهل البيت حجة قطعية وخلافا لاحمد فانه قال اجماع الائمة الاربعة حجة
ظنية فلو خصصنا النفي بالاجماع القطعي اي لا ينعقد الاجماع القطعي بالمذكور الا نفيح قوله خلافا لاحمد
وكذا قوله خلافا لبعضهم فانهم لا يقولون بقطعية اجماع الاربعة او الاثنين قطعيا واذا حرف المراد نفي الحجية

مطلقا فهي انطباق قوله اعني قوله لنا ان الله تعالى انه لا يتيا ولهم عليه هذا المدعو نظر فان عدم تناول الاية السابقة
لا يدل الا على عدم الحجية القطعية لا عدم الحجية مطلقا او ان الادلة السابقة لا تتناول اجماع اهل المدينة والاجماع الخارج
عنه الناس والغير مع انها حجة ظنية عند المصنف بدليل آخر غير الادلة المذكورة التي في الاجماع فلعل بعده الادلة تثبت
ايضا حجة ظنية لهذا الدليل وان لم يتناوله او لنا الاجماع الا ان يقال مراده انه ما يشمل الدليل المذكور اهل
المدينة وغيره لكن عدم تناول الدليل المذكور اعني حكم العادة بان يشتمل الجمع الكثير بلا اجتهاد الا الجمع
عن دليل محل نظر فان العادة تحكم بان اهل البيت عليهم السلام او الائمة الاربعة مع قربهم من الرسول و
اطلاعهم على ما يطلع عليه غيرهم لا يجمعون الا عن دليل انه على الاصح قد اشار من قبل المصنف في عدم الدليل
ههنا فانه لم يذكر ذكر عدم تناول الدليل المذكور حتى لا يكرره لاجل التكرار فتامل فان كان ذلك الدليل
باهل البيت المراد بهم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام خلافا للشيعة انهم قالوا اجماع اهل
البيت حجة قطعية وفيه انه قد عرف سابقا ان الشيعة لا يقولون بحجية الاجماع من حيث هو اجماع فلا
دخل لاتفاق اهل البيت في الحجية عندهم بل قول الواحد منهم عليهم السلام كقول الجميع في الحجية بلا فرق انهم تمسكوا
علماء الشيعة بطريق التنزل حجية اتفاقهم بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا او بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وبقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين
الخ فتامل بالائمة الاربعة اي الخلفاء الاربعة وثبوت عدم حجية قول الاربعة يدل على ثبوت
عدم حجية قول الاثنين بطريق الاولى لكن لما كان الكلام متفاوتا خطر المخالف كرره فتامل وقد
يكرر فلم يكرر اي قد يكرر حديث عدم تناول الادلة فلم يكرره المصنف فكان هذا العدم ذكر المصنف بدليل عدم
انعقاد ما ذكر من الاجماعات وكان يكون الكرر بصيغة المتكلم مع الغير عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي اقول تعيه تسليم صحة الرواية المذكورة ودخول الائمة المذكورة في المراد من

الخلفاء

الخلفاء يمكن المناقشة ودلالتها على حجية اتفاقهم بل على العمل على الحجية فانما يدل على حجية سنة كل
خليفة من الخلفاء بحيث لا يكون خليفته الا ويكون قوله حجة وان الاجماع ولا دلالة لها على اتفاقهم حجة
فان الجمع المعرف باللام يفيد استغراق الافراد بالمعنى الذي ذكرناه ولا يفيد اجماع الافراد ثم تفيد تسليم ان
المراد من سنة الخلفاء سنة المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم انحصار الخلفاء في الاربعة لجواز ان يراد بالخليفة عالم
كل حاكم بالحق بل يعم المجتهدين ايضا خصوصا في عصر النبي الذي لم يعهد اطلاق الخلفاء على الاربعة ومع تخصيص ايراد الخ
حجية ما اتفق عليه جميع الحكام والمجتهدين ولا يدل على حجية ما اتفق عليه الاربعة حتى فتامل لا يقال حجية قولهم
لما كان قولهم عليكم واقتدوا ظاهرا غير مخصوص بالمقلد لتخصيص خلاف الظاهر واستعار اللفظين بالتقليد محتمل
ان يكون خصوصا مع فهم سنة الخلفاء السبعة عن فانها عام الاتباع بالنسبة الى المجتهد والمقلد فتامل
ولا ينفع ما ذكره بناء على انه مبني على الجمع بين الادلة لان الحمل على الحقيقة والخواص واحدا قال
ويحتمل ان يكون مع ان يكون ضمير الجمع وصيغته للعموم كما سيأتي فحمله على المقلد لا يكون
تخصيصا فتامل ثم انه معارض بقوله اصحابي كالنجوم فقال اما المعارضة بالحديثين فوجهها
انهما يدلان على جواز الاخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة وان خالف قول الخلفاء والتخيير فلو كان
قولهم حجة لما جاز ذلك اقول هذه المعارضة آتية في حجية قول اهل المدينة وحجية قول الاكثر الجاري في حجية
السادر مع انها حجة عند المصنف بل هي جارية في حجية اكثر الادلة كالقياس والسنة والاجماع والكتاب
بان يقال ان الحديثين يدلان على جواز الاخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة وان خالف القياس مثلا فلو كان
القياس حجة لما جاز ذلك وكذا البواقي والتحقيق ان الحديثين على جواز الاخذ بقول
كل صحابي وعائشة مطلقا الا فيما خص قطعيا بما اذا لم يخالف قولهما الحجة من الاجماع والا لزم جواز الاخذ
وان خالف الكتاب والسنة وغيرهما وكذا في حجية معنا انها حجة اذا لم تعارض حجة

اخری اقوی منها او مساو لها فمع التعدد یرد الاحادیث علی حجیة قول الشیخین او التابعین مثلا مطلقا فی الآحاد آخر
مع جواز الاخذ بقول کل منهما مطلقا کان مقتضی الحدیثین العمل بقولهما ان لم یتخالفا وان تخالفا فحکمهما حکم الخبر
المتعارضین فیعمل بوجوه الترجیح والعمل بای من الطرفین لا ینافی حجیة الطرف الآخر فی الجملة لانه لو لم یعارض
ذلک لکان حجة فی نفسه وترک فی المعارضة لو کان قولهم حجة لما جاز ذلک المحقق المنع انه فقائل ثم قال
شارح اتجه نقد تقریر المعارضة فلزم الحمل علی المقلد جمعا بین الادلة اقول یکفی فی الجمع بین الادلة حمل حدیث اصحابی
علی المقلد وتبقی حدیث علیکم … واقتدوا علی العموم فاستدلال الخصم باق بحاله لا نیال الا … تخصیص
بهدی الحدیثین مع انه فی التابعین ایضا محتمل لانا نقول حجیة کل الصحابة وقول جماعة علی المجتهد خلاف
الاجماع بخلاف قول الائمة … والتخصیص فتامل … تقریر المعارضة بوجه آخر بان یقال …
التابعین حجة قول الائمة … علی المجتهد اذ … احادیث کثیرة مثل اصحابی …
ان القول … علی المجتهد مطلقا اجماعی والاقوال علی … الحدیثین …
مع ان هذا اخلاف … المعارضة ولا … بقول الشیخ فانه … استدلال … النجوم …
بالتامل ان حمل … علی المقلد … خلاف الاجماع لا یستلزم … المقلد مع ان هذا …
غیر موجود فیهما فتامل … الشطر … الاطلاق … الحمراء
والمراد بها … لونها … کونه حجة عند مخالفیهم … الشطر …
مطلقا سواء کان … فی هذا الشطر … المناقشة بانه … الشطر … لانه … العکس
مخالفیهم فتامل فیه وتفکر … العقل … وتخصیص … الدلیل … الدلیل
المذکور … الخبر … فقد عرفت سابقا فی … الشمول و
عدم الشمول … التواتر … الکلام … لم یترک الاستدلال العقلی

علی الاطلاق بل … بقوله … لم یکن من القاطع … فانه بعد استدلال الائمة … اذا لم یعتبر حکم
العادة بل … فی تخطیة المخالف … وتقدیمه علی القاطع والمنقول فی ذلک القول بعدد التواتر
قطعا وقد عرفت تفصیل ذلک سابقا فتذکر … فی آخر کلامه بقوله … لانه الاتفاق
علی القطع بتخطیة المخالف وعلی التقدیم علی القاطع فیما … التواتر فلا ینفع فی تصحیح کلام … علیه کما لا یخفی
بالتامل وما افاده الفاضل الابهری … فی الدلیل الاول … القطع … العادة تحکم … بعدد
الکثیر … فی اقتضائه عدد التواتر … الدلیل الثانی … فی الاقل من عدد التواتر
والکل فاسد کما عرفت سابقا فلم … المجتهدین … فی عصره مجتهد آخر غیره سواء کانوا موجودین
ثم ماتوا او لم یکونوا اصلا فالحق … المجمعین … المجتهد … اقول
تغییر المجتهدین … المقام … تم القائل بحجیة قول الواحد قائل بحجیة قول الاثنین …
اولی … بحجیة قول الواحد فالقول بحجیة قول الاثنین … التامل … الاجماع فی الجملة
واشعار بعض الدلائل بالحجیة التی … فتدبر لمضمون … لا یخرج الحق عن هذه الامة
وفی کون هذا مضمون … تامل … الروایات … الطائفة … الحق …
الدلیل هو القدر المشترک بین الروایات وهو سلب الخطاء عن الجمیع … الحق … عدم خروج
… والطوائف … سلب الخطاء عدم خروج الحق عن هذه الامة فتامل لان الاجماع
یشعر بالاجتماع … الاجماع فی الواحد فلا یکون قول الواحد اجماعا فلا یکون حجة … قول الآخر
حجة آخر غیر الاجماع فتامل ولان الاجماع وسبیل المؤمنین … عنه الخطاء … غیره …
الواحد … اجماعا فلم … الخطا … اجماعا … الذین …
الدلیل الاول … الاجماع … عنه … اذ قال … الوحدة

فالمجموع جمیع … المجتهد … الخطاء … عن … المخطئین … والامام … وعدم … حکم العادة فی الدلیل الثالث …

في المتن ههنا بالقول السليم التفصيل الآتي في قول ابن ابي هريرة وانهم لما اوردوا الحكاية ليعلم انه لا فرق بين القائل الواحد
والمتعدد مع سكوت الباقين ولانه ان مراده بالقائل من كان من المجتهدين اذ السكوت مع قول العامي وعدم الانكار
ربما يكون لعدم الاعتداد او نحوه فلا يدل على الموافقة عادة وفي العبارة اشارة اليه حيث عبر عن الساكتين بلفظ
الباقون او لا رتبة في اشتراط اجتهاد الساكتين فتامل وهو عند البحث عن المذهب اي من مال البحث عن المسئلة
والنظر فيها بحيث يتعارف فيه البحث عن المسئلة المذكورة لو كانوا مخالفين اذ كانوا مشتغلين بالبحث عن المسئلة
المذكورة ثم سكتوا او لم يذكر المسئلة منهم قبل هذا الوقت وحاصله قبل تقرر الخلاف فيها والاعتراض بانه لا يتفق
الاخير لا يدل السكوت على الموافقة لجواز عدم الاجتهاد بعد فاسد لمنافاته المذكورة في كلام الخصم الآتية ينفي جوابا
يرد بقوله عند البحث عند اشتغالهم بالبحث حتى يقال الخ قبل استقرار المذاهب يخص حال البحث والنظر فاختار
اجماع او حجة اي بعض افراده اجماع قطعي وهو ما علم فيه الموافقة الباطنية بالتكرر وعموم البلوى كما سياتي
في آخر كلام الشارح وترك الدليل عليه لانه اشتهر الظهور فاشار الشارح آخرا وبعض افراده حجة ظنية وليس باجماع قطعي
وهو ما لم يكن البلوى ولم يتكرر فلم يعلم قطعا الموافقة الباطنية بل ظنا والاستدلال المذكور لهذا الشق فقوله
وليس باجماع قطعي متعلق بقوله حجة لتصحيح مقابلته بالاجماع بهذا الوافق لتقرير الاكثر ويمكن ان يقال ان مختار
المصنف ان السكوتي ليس باجماع قطعي بل قطعا فقال السكوتي اما اجماع ظني وان اطلق الاجماع على غير
القطعي او حجة اخرى غير الاجماع ان لم يطلق على التقديرين ليس باجماع قطعي فالترديد باعتبار الاصطلاح
وقوله وليس باجماع قطعي جملة معطوفة على قوله اجماع او حجة وفيه انه لا يعلم التزام ان ما علم
فيه الموافقة الباطنية انه ليس باجماع قطعي واما تخصيص العموم بما لم يعلم الموافقة الباطنية لا يلايم ما سياتي
من كلام الشارح في جواب قول المخالف الآخر من ان الظهور لا يكفي لكونه اجماعا قطعيا اذ حجيته الا بتقرير
ينبغي ان يراد بقول المخالف انه اجماع مطلقا اجماع ظني مطلقا اي بالنسبة الى الاجماع المذكور في كلام الخصم

ومع لا دخل في الجواب لنفي كونه اجماعا قطعيا فتامل ومن الشافعي انه ليس اجماعا ولا حجة اي ليس شيء من افراد
الاجماع السكوتي اجماعا قطعيا وهو مذهب السيد المرتضى والعلامة الحلي رحمهما الله وداود والباقلاني والى هذا
البصري وجماعة من الحنفية قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول واختاره العلامة في النهاية وفي جمع خلافه
اي انه اجماع قطعي في جميع افراده وهو مذهب بعض الشافعية فتامل وعن الجبائي اجماع بشرط انقراض
العصر اي اجماع قطعي بشرط انقراض العصر بناء على ان الاجماع المذكور في كلام المصنف على تقرير الاكثر اما قبل انقراض
العصر فليس اجماعا عند الجبائي ولا يكون اجماعا قطعيا ويحتمل عدم الحجة عنده وسيجيء التفصيل في انقراض
الجبائي مع جوابه وان كان حكما فلا اي الحكم اجماعا ولا حجة نقل عن العلامة الحلي في شرح المختصر
العلامة الحلي في النهاية وسيأتي التفصيل في التقرير دليله او يبعد السكوت مع اعتقاد المخالفة
اعتقاد الساكتين في الحكم المخالفة سواء كان معتقد المخالفة او الاكثر او الاقل وتساوي المخالف والموافق
اذ العادة جارية برد المجتهد على من خالفه والبحث معه وقيل يبعد السكوت مع المخالفة لا مع احتمال السكوت
للموافقة الحصول الواسطة بينهما باحتمالات اخر غير بعيدة الوقوع حصوصا بالنسبة الى الاقل وذلك كاف في الجواب
الاتفاق وتفصيله وذيل الخصم انه لو ثبت وانهم لم يسلم بعد سكوت الكل مع اعتقاد الكل المخالفة او الاكثر وجوز
البعض مع مخالفة الاقل على كل الاول فانه بعيد لكن لم يجز الاقل المخالف لما اي سكوت الاكثر لم يظهر المخالفة لعدم اعتداده
بنفسه بالنسبة الى هذا الجمع الكثير ولا بعد في ان احتمال مخالفة الاقل يكفي لعدم ظهور موافقة الكل في حال سكوت
الكل فتامل عادة يمنع ارتفاع العادة كما نقل الاكثر وقال العلامة الحلي رحمه الله سكوتهم دال على الموافقة والا لزم
التذنيب وهو منفي في الاول كقول الظاهر الدلالة اي كقول المجتهد في الاجماع القولي الظاهر الدلالة على موافقتهم فانه كما
يكون حجة ظنية فكذا السكوت الذي ظاهر الدلالة في موافقتهم واشار الشارح بذلك الى ان لفظ الظاهر
في المتن صفة لقولهم باعتبار الدلالة باعتبار يقتضي كون المراد من قولهم اللفظ الغير المستنبط من السكوت

كما قرره بعض الشراح فتسميته قولهم الحكم هو ما في السكوتي توهم انه هو ما في القولي ووجه عدول الشارح عنه [illegible]
هو التشبيه فتامل فليس الظن الحاصل بخبر الحاصل بالقياس الخ دفع سؤال مقدر وهو انه لو سلم حجية الظن [illegible]
ان كل ظن حجة فاشار الشارح [illegible] بين الظن الحاصل [illegible] الحاصل بالقياس فكما يكون ذلك الظن [illegible]
فكذا هذا الظن والحاصل قياس هذا الظن الحاصل بالقياس [illegible] فتدبر لانه لم يجتهد بعد [illegible]
القايل وبعد الاجتهاد لو قيل انه بعيد بالنسبة الى جميع المجتهدين او الاكثر وبالنسبة الى الاقل غير بعيد قطعا [illegible]
اليه وكذا جميع الاحتمالات الآتية فلا تغفل او اجتهد وتوقف [illegible] اجتهد تقريرية متابعة قوله توقفا [illegible]
ولما لم الحكم المتوقف بطلان ما قاله القايل حال سكوته وعدم انكار القايل ووجوب [illegible]
غير مسلم مطلقا لجواز وجود مانع عن ذلك التفحص ونقول قول المصنف [illegible]
الانكار في صورة المخالفة كذلك [illegible] في صورة التوقف ايضا فيكون متعلقا بهما مع ان العبارة [illegible]
ملايم لتقرير الشارح حيث اخذ في تقرير السند صدق المخالفة الا انه يقال اراد بالمخالفة في تقرير السند ما يعم
التوقف ايضا او التسوية بالمخالفة ليعلم حال التوقف بطريق الاولى فتامل او مخالفة اي حكم بالنظر [illegible]
لما قاله القايل فكان حاكما ببطلان ما قاله القايل والا فالتوقف ايضا في الغرض في الجملة فتامل او
باب الفتوى او العقيدة اي لم يكن بيان [illegible] تقدير عدم وقوع [illegible] الاحتمالات المذكورة [illegible]
الردع المجتهد القايل بالمخالفة وهذا ضعيف [illegible] لو كان بناء السكوت على حكم العادة [illegible]
المحقق [illegible] بناء العلامة الحلي [illegible] لزوم الذنب فتوى [illegible] فتامل فهي خلاف الظاهر [illegible]
بالنسبة الى البعض القليل [illegible] وما ذكر في السند [illegible] فان وقوع [illegible] في الجملة [illegible] جميع
الاحتمالات خصوصا بالنسبة الى الجميع جميع الاحتمالات فتدبر لما راى [illegible]
معناه والاول ان [illegible] قوله لما راى نفي المغالاة [illegible]

الى عمر قطعا لتنكير الفعل والقايل بالاجماع اي ان جميع افراد السكوتي اجماع قطعي [illegible]
بقول [illegible] خلافه سكوتهم دليل ظاهر ان ارادة الحكم كان قطعا بالنص [illegible]
وهذا هو حقيقة الجواب لكن لا صورة للدليل اصلا [illegible] منطبق [illegible] المقدمة
في محل المنع فالجواب منع هذه المقدمة وجواب الشارح غير منطبق [illegible] الشارح حمله على الاول فتامل الاحتمالات
المذكورة قوية اي قوية بالنسبة الى ما بعد الانقراض وان كان ضعيفة بالنسبة الى الاتفاق فلا ينافي ظنية الاجماع
وان لم يسم اجماعا قطعيا فقوله فلا يكون اجماعا اي لا يكون اجماعا قطعيا وهذا بناء على [illegible] الجبائي ان قبل الانقراض
وان لم يكن اجماعا قطعيا لكنه حجة [illegible] وقال ان قبل الانقراض [illegible] باجماع فلعله [illegible]
قوية بالنسبة الى الاتفاق فلا يحصل الظن ايضا بالاجماع والاول هو المنقول فضعيف الاحتمالات
بحكم العادة بعده لان عدم اظهار الخلاف [illegible] خلاف العادة فقوله فيكون ظنيا [illegible] في الموافقة
معناه ظنيا في الموافقة فالقطعية مفروضة عليه لكن جواب الشارح كما ترى [illegible] غير منطبق [illegible]
انه حمله الشارح [illegible] لضعف الاحتمال ضعفا بحكم العادة جزما بعده ولهذا اجاب [illegible]
لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا هذا [illegible] المذهب [illegible] المنقول
باعتبار قطعيته [illegible] نفي الحجية اصلا قبل الانقراض فهو اذا الجواب [illegible]
الانقراض [illegible] في جواب [illegible] الاول [illegible] هذه الاحتمالات [illegible] الظهور والانقراض [illegible] قول
المخالف الاخير [illegible] الظهور لا يكفي في القطعية [illegible] هذه الاحتمالات [illegible] والمنقول [illegible]
فتامل العادة في النفي [illegible] كما لو كانوا مخالفين ولما لم [illegible]
لكان اجماعا قطعيا ولا حجة ايضا كما نقل عن [illegible] فهو مخالف المذهب المنصور
في مقابل الاول قطعية السكوتي في النفي مطلقا [illegible] عدم حجية اصلا [illegible] المحقق [illegible]

كما قرره بعض الشراح فتشبيه قولهم الخ وهو باقي السكوتي بقولهم الخ وهو باقي القولي ووجه عدول الشرح عن منعه
والتشبيه فقال فليس الظن الحاصل حجة الحاصل بالقياس الخ وهو مسائل متعددة لو سلم حجية الظن بهما فلا دليل على
ان كل ظن حجة فاشار بقوله على الظن الحاصل بهما بين الحاصل بالقياس شبهة فكما يكون ذلك الظن لا حجية العبد
فكذا هذا الظن والحاصل قياس هو الظن الحاصل بالقياس وشبهه فتدبر لانه لم يجتهد بعد فلو اي فلعله لذلك ترك
القايل وبعد الاجتهاد لو قيل انه بعينه بالنسبة الى جميع المجتهدين او الاكثر فبالنسبة الى الاقل غير بعيد قطعا كما وقع كثيرا
اليه وكذا جميع الاحتمالات الآتية فلا نفس او اجتهد وتوقف لا قدر اجتهد فترتيبه متابعة قوله توقفا لقوله لم يجتهد
ولما لم الحكم المتوقف ببطلان ما قاله القايل حال سكوته وعدم انكار القايل ووجوب تفحص وجه ترجيح القايل
غير مسلم مطلقا لجواز وجود مانع من ذلك التفحص ونقول قول المصنف وهو او ما يحكيه سندا لعدم
الانكار في صورة المخالفة لذلك سلف في صورة التوقف ايضا فيكون متعلقا بهما مع العبارة لكن الاظهر
ملايم لتقرير الشرح حيث اخذه في تقرير السند عند المخالفة الا انه يقال اراد بالمخالفة في تقرير السند ما يعم
التوقف ايضا او اكتفى بالمخالفة ليعلم حال التوقف بطريق اولى فتامل او مخالفة اي حكم بالبطلان المقابل
لما قاله القايل فكان حاكما ببطلان ما قاله القايل والا فالتوقف ايضا في الفرق في الجملة فتامل او
بابي الفتوى او لفتيه لا يكون بيان وجه تقدير عدم وقوع جميع الاحتمالات المذكورة يحتمل ان يكون بعض الساكتين فلا يلزم حجيته
الرد على المجتهد القايل بما يخالفه وهذا ضعيف الورود ولو كان بناء الحجية السكوتي على حكم العادة كما فعله كثير
المحقق وانا معه بناء العلامة الحلي ره من لزوم المذهب فتوى او وروده فتامل فهي خلاف الظاهر كونها خلاف الظاهر
بالنسبة الى البعض القليل ظاهر خلافه وما ذكر في السند غير قابل للسندية فان وقوع الكفار في الجملة لا ينفي جميع
الاحتمالات خصوصا بالنسبة الى الجميع جميع الاحتمالات فتدبر لما رأى حلية الحال بكير اجماع حجة اي قطعي
معاوية والاول انه لما سلم من قوله لما رأى نفي المغالاة اولى المغالات حيث التحقيق فالقدر راجع

الى عمر قطعا الشكر الفعلي والقيل عنه جميع اي ان جميع ونواه السكوتي اجماع قطعي وهو اما الاولين الانعقاد
بقول وروي عنه خلافه سكوتهم دليل ظاهر ان ارادوا بالظاهر ما كان قطعيا بالنص فظاهر عدم تطبيق الدليل وان اراد
وهذا هو حقيقة الجواب لكن لا تصوره الا الدليل الصلاة ولكن ارادوا بالظاهر الحجة فدليله منطبق على وجوده وعدم المقدمة
في محل المنع فالجواب اي منع هذه المقدمة وجواب الشرح غير منطبق عليه فكان الشرح حمله على الاول فتامل الاحتمالات
المذكورة قوية اي قوية بالنسبة الى بعد انقراض الكل ضعيفة بعد حصول الاتفاق فلا ينافي في قطعية الاجماع
وان لم يسم اجماعا قطعيا فقوله فلا يكون اجماعا اي لا يكون اجماعا قطعيا وهذا بناء على ان المراد قبل الانقراض
وان لم يكن اجماعا قطعيا لكنه حجة افاد وقال ان قبل الانقراض كما ليس باجماع فكذا التي بعد فحوى قوله
قوية بالنسبة الى الاتفاق فلا يحصل الظن ايضا بالاجماع والاول هو المنقول فضعيف الاحتمال بحسب
حكم العادة بعده لان عدم اظهار الخلاف في المدى خلاف العادة فقوله فيكون ظاهرا في الموافقة
معناه حينئذ في الموافقة القطعية متفرعة عليه لكن جواب الشرح كما تراه غير منطبق عليه فالظاهر
انه حمله الشرح على ان ضعف الاحتمال ضعفا لا بحكم العادة جزما بعد مدة ولهذا قال ظاهرا انه ظاهر الظهور
لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا هذا او كان الحجة الحاصل المذهب فيما بعد الانقراض فقط وهو المنقول
باعتبار قطعيته وافادة كان من نفي الحجية اصلا قبل الانقراض فقوله الجواب باقتضاء معناه ان الجواب
الانقراض باقتضاء في جواب الاول لان هذه الاحتمالات لا تنفي الظهور والانقراض باقتضاء قول
المخالف الاخير من ان الظهور لا يكفي في القطعية ولا يخفى هذه الاحتمالات الغائبة والمنقول هو الاول
فتامل العادة في الغيب انما يخالف ويجب لو كانوا مخالفين ولما لم يجبوا وسكتوا اولا علم انهم
لكان اجماعا قطعيا ولا حجة ايضا كما نقل عن العلامة وشرنا الى ما سابقا فتذكر فهو مخالف المذهب المصنف
في مقامين الاول قطعية السكوتي في الغيبة مطلقا والثاني عدم حجيته اصلا في الحكم والشرح المحقق لم يجد

في الجواب الاطلاق لهما بالتفصيل بل الطلب الفرق بينهما مجملا وايضا الحاكم بهما والسائل آخر فالفرق الجواب وذلك
اي تتابع حكم الحاكم وعدم البحث فيه كما في عصره الاول انه بعد استقرار المذهب لما علموا انه حكم بما يخالف
مذهبه المستقر فلا معنى لانكار الحكم والبحث فيه وقد عرفت فرض المسئلة قبل استقرار المذاهب الا انه قضاء
العادة بعدم البحث عن الحكم لانه لم يستقر بعد مذهب حتى علم انه حكم بناء على ما هو مذهبه فيكان حكمه
هو المشهور فتواه فالبحث في الحكم والكلام انما هو في الفتوى والانكار فهذا الجواب جواب للدليل الاول ولم
يتعرض للدليل المبني على الفرق بالهيبة والتوقير او يعلم مما سبق ان صحابة الاكابر كانوا لا يهابون في الحكم
كثيرا فعلم جواب الدليل الثاني مما سبق فتأمل واما اذا لم ينتشر اي لم يكن الانتشار معلوما وانما
فيشتر بانه ليكون قابلا للخلاف كما اشار اليه بقوله وبه قال الاكثر اذ لو علم عدم الانتشار فالقول
بانه حجة بعيد جدا فتأمل فيما يعم به البلوى البلوى والبلية والبلاء واحد وهو ما كلف
من امر له خطر فيه فوائد وعرفي الاهتمام في الحقيقة وفسره الشارح العلامة بما يمس به الحاجة
في عموم الاحوال انقراض عصر المجمعين غير شرط في انعقاد اجماعهم هذا هو مذهب الامامية
والمعتزلة واكثر الاشاعرة وكونه حجة عطف على انعقاد اجماعهم واشار بذكر الانعقاد والحجة
معا الى ان انقراض العصر لم يشترط في حصول الاجماع وانعقاده ولا اطلاع عليه كما توهم
الجبائي في السكوتي كما لم يكن شرطا في حجيته كما توهم احمد وابن فورك وجماعة آخر ودل
ذكر في تعال اشاره الى ان المراد بالانعقاد المنعقد لحجيته فالمراد بالانعقاد الاجماع انعقاد اجماع الحجة
فتأمل اما ان قال البعض في خلاف شرح الشرح يعني خلاف القائلين باشتراط الانقراض في فائدته هذه الحجة جمهور
انه يعتبر موافقته الاكثر ومخالفتهم حتى لا يصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب احمد وجماعة الى انه لا يعتبر دل
فائدته تمكن المجمعين عن الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الاخر فتأمل الاول

اهل الاجماع السابقين لم يتوافقوا واللاحقون جميعا لكن انما يشترط انقراض السابقين فقط واشتمل اذ ذاك التوفيق
فيصح اشتراط انقراض المجمعين كلهم انتهى اقول هذا حمل عبارة الشرح بلا مصور فيه لكن لا يلايم ظاهر عبارة البعض
على ما في اكثر النسخ بلفظ او وهي مشعرة بان المجموع كلام واحد وهو كما ترى فان قيد الاولين بما يجب
خرقول بعد حمله الاجمعين فلا يناسب قوله او لانه حمل اللاحقين الا ان يقال مراده عدم المعيته باعتبار الانقراض
فتأمل وفي بعض النسخ ولانه حمل لاحقين بلفظ الواو وهو حسن وحسن من النسخة المذكورة فيها بلفظ او تقدير
عدم اشتراطه يستلزم وظاهره انه استدلال من قبل مشترطي الانقراض مطلقا وفيه ان فساد التالي وهو رجوع الاكثر
على النص لا يتم الا في الاجماعات الحاصلة بالقياس وشبهه ولا يتم في الاجماعات الحاصلة بالنص لم يشترط الانقراض فيها
اذ لا يلزم فيها الا ترجيح على النص ولو قيل فيها يلزم ابطال النص الاقوى بالاضعف لو كان النص المطلع عليه بعد
الاجماع اقوى فذكر الاجتهاد وبطريق التمثيل ضعف فلا يتم في الاجماع الذي سنده قطعي او لا اقوى منه فالتوجيه ان
يقال انه لو لم يشترط الانقراض وكان الاجماع في حين عن حيث انه اجماع حجة لزم ان يكون الاجماع الذي يكون
سنده قياسا وشبهه من الاستصحاب والاستحسان وغيرهما من الامور الاجتهادية حجة وان كان في حين خالفه
لكونه اجماعا فيلزم الغاء الخبر الصحيح ان اطلع عليه احد بعده فيلزم ترجيح الاجتهاد على النص فلم يكن الاجماع من
حيث انه اجماع حجة بدون الانقراض اذ لو كان كذلك لكان جميع افراده كذلك فتأمل فيه تعال في الاول بان الخبر
مخصوص بمذهب امام الحرمين الفارق بين سنده القياس وغيره وهذا اقل تكلفا فقدر يستلزم عدم العمل
بالخبر الصحيح ان اطلع عليه قال المحشي الشيرازي تقريره لو لم يشترط الانقراض لزم عدم العمل بالخبر الصحيح على تقدير الاطلاع
عليه فقوله ان اطلع عليه بيان لوضع الذي ترتب عليه التالي وهو عدم العمل بخبر المتقدم وعدم اشتراط
ولا شك انه لا يلزم دعوى تحقق الوضع المذكور الى قوله وعلى تقدير ان يظهر صحته استبعاد تحقق الوضع المذكور من
المجيب اقول فيه تأمل اذ لا حصر في قول العقل المستدل لم يرض بهذا التوجيه حتى يرد عليه هذا الجواب.

بمن قرر الدليل على وجه يكون بالشرطية كما قرره شارح الشرح حتى لا يفيده الاستبعاد واللازم من توقع تقدم الشرطية
التي هي تالي الشرطية التي هي جزء الدليل لا دخل له في بطلان التالي بل صحته وتقرير دليل الخصم على وجه ينطبق عليه
الجواب عن النافع في البيان [illegible] يتوجه الكتاب قائل ثم اعتراضه على تقرير شارح الشرح والفاضل
الابهري المتصدي اولا بانه خلاف ظاهر الشرح لانه جعل اللازم عدم العمل بالخبر الصحيح لا الشرطية والمذكور عليه
قوله فيؤدي الى آخره فمدفوع اذ قوله لا الشرطية ممنوع فان محل النزاع يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح ان
اطلع عليه الا انه قدم جزءا من الشرط [illegible] عن الشرطية وقول الشارح وذلك يؤدي اشارة الى الشرطية
لا الى ما فهم فتدبر وثانيا بانه لا يصح الايراد عليه بقوله فلانه حينئذ [illegible]
او هي [illegible] تقدير عدم اشتراط الانقراض وهو حاصل الملازمة وان ادعى [illegible]
استثناء نقيض التالي فالمجيب في صدد ترتيبها على ذلك التقدير فتوهم ان عدم تحقق مقدمها يمنع ذلك
وايراد شارح الشرح عليه انه لا ينفع هذا في ذلك [illegible] بان التوجيه الذي ذكره شارح الشرح
لا استبعاد فيه [illegible] لانه قدح في الملازمة وفي استثناء نقيض التالي الذي هو الشرطية [illegible] توجيه
قدح في استثناء نقيض التالي بانه لا يلزم بطلان التالي في هذه الصورة لان فرض الاطلاع [illegible] قبله
فرض محال والمحال جاز ان يلزمه محال كما يستلزم عدم تقدم زيد [illegible] وجوده لاجتماع النقيضين
ان لزوم اجتماع النقيضين على هذا التقدير ليس بممتنع فلا [illegible] فكذا الغاء الخبر الصحيح على
تقدير الاطلاع بعد الاجماع وغفلة المحشي عن هذا مع انه مذكور في كلام الفاضل الابهري [illegible]
ان دعوى [illegible] عن اشكال فتدبر لمنع المجتهد من الرجوع اقول [illegible] تقرير الدليل على وجه ينطبق
على مذهب مشترطي الانقراض مطلقا بمعنى عدم جواز مخالفته مطلقا سواء كان من المجمعين الاولين او لا بانه
لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من اجتهاده المخالف لقول المجمعين والتالي باطل الى آخر الدليل كان

المخ[illegible] عدل عن هذا التقرير لظهور منع بطلان التالي على غاية الظهور وخص الكلام بالمجتهد الراجع اذ توهم فيه ان رجوع المجتهد
عن قوله الاول كاشف عن ضعف قوله الاول وقوة قوله الاخير فكيف يمنع من الرجوع الى الاصح بل الاقوى فقائل
بيانه اي بيان لزوم الدور [illegible] او ارجع قال شارح الشرح اشارة [illegible] بمخالفة البعض من اهل الاجماع فيكون [illegible]
دليلا على اشتراط الانقراض [illegible] المسئلة الاخيرة قطعية اجماعية بحيث لا يجوز الرجوع عنها وبعضهم جعل [illegible] المجتهد
الا حق في حصرهم وبعضهم المجتهد سواء كان منهم او من اللاحقين في حصرهم والحق ما قاله المحقق [illegible] اقول حجيته [illegible]
المحقق [illegible] سوق العبارة [illegible] الدليل الثاني [illegible] هذا الدليل [illegible] المصنف فيه الرجوع [illegible]
من بانه اقوى من قياس قول المخالف اللاحق لانه توهم انه لما كان من اهل الاجماع فكان مخالفته [illegible]
الاجماع فلا اتفاق مع مخالفته بخلاف اللاحق لا يحسب اقتضاء المقام فالتعميم قائل لا يجوز الاجماع الا عن
مستند [illegible] الاكثر ولو وافقه الامام والمخالف [illegible] الشاذ لان عدم المستند يستلزم الخطاء [illegible] ان
اريد بالخطأ الخطأ في اصل المسئلة بمعنى خلاف الحق فاستلزام عدم المستند له ممنوع لجواز موافقته الحق اتفاقا وان
اريد بالخطأ الخطأ باعتبار الحكم بناء على انه تشريع في الدين وان كان الحكم به وقع موافقا للحق اتفاقا
فالملازمة صحيحة لكن اثبات بطلان التالي لا يخلو من اشكال اذ ظاهر الادلة الدالة على نفي الخطأ عن مجموع الامة في الخطأ
الموافق للحق كما هو ظاهر لفظ الحق في بعضها [illegible] عبارة الشارح [illegible] الفاضل الابهري من الفرق بين
مجموع الامة وبعضها وان الحكم بالنسبة الى الكل [illegible] اجماعهم دليلا عليه فظاهر الفساد لان اجماعهم
بعد حكمهم فلا يصلح سندا لحكمهم فكان حكم المجموع ايضا بلا سند فيكون تشريعا قائل لو كان عن سند
لفظ الدليل الواقع في المتن ههنا مع لفظ السند اشعار بان المراد ههنا بالدليل هو اعم من الدليل الذي هو مقابل
الامارة ليطابق آخر المتن فتدبر فلم يكن للاجماع فائدة اي لم يكن لنفس الاجماع فائدة وان ثبت العلائق
حمله على انه لم يكن لاثبات كونه حجة فائدة وتحقيق المقام انه ان قرر الدليل بانه لو كان كل اجماع عن سند

لم يكن للاجماع او لاثبات حجيته فائدة اصلا لبطلان ثبوت فائدة في حجية الاجماع او لاثباتها كون حجة ظاهر
ببطلان التالي لا يرد عليه المنع الذي ذكره شارح الشرح مستندا بالاتفاق على صحة الدليل القاطع الذي لكن
لا يمشي الجواب لانه لان الاجماع او اثبات حجيته بلا فائدة اصلا لا يلزم الا من كون كل اجماع عن مستند
لو كان بعض الاجماعات عن مستند دون بعض لم يكن للاجماع او لاثبات حجيته فائدة في البعض
الذي لم يوجد المستند فاقول يرد المنع على تقدير حمل التالي على عدم فائدة نفس الاجماع مطلقا اذ ان
اراد عدم الفائدة مطلقا بالنسبة الى كل الاعصار فممنوع اذ وجود المستند لاهل الاجماع لا يقتضي وصوله
الى الاعصار اللاحقة حتى لم يكن الاجماع غير مفيد لهم فيجوز ان لا يصل اليهم مستنده فصار مستندهم الاجماع فلا
يكون الاجماع عبثا بالنسبة اليهم وان اراد عدم الفائدة بالنسبة الى اهل الاجماع فلا نسلم فيه بطلان
التالي على محل المنع وان قرر الدليل بانه لو كان الاجماع عن مستند لم يكن لهذا الاجماع او لاثبات حجيته
الاجماع في كل المواد له فائدة فالحكم باشتمالهما سيان الا انه يرد المنع الذي اورده شارح الشرح على بطلان
التالي لتعذر اثبات ان كل اجماع له فائدة وكذا اثبات ان اثبات حجية الاجماع له فائدة في
كل المواد واذا عرفت ذلك عرفت ان حمل الشارح المحقق والشارح العلامة متساويان في عدم
الملازمة وبطلان التالي فيما اورده شارح الشرح وكذا المحشي التفتازاني مع انه لا يحتاج في حمل الشارح المحقق
على تقدير في الكلام وهذا الوجه عده عن توجيه شارح العلامة وعرف بطلان الفرق الذي ذكره شارح
الشرح من ورود منع بطلان التالي على حمل شارح المحقق دون العلامة هذا وما ذكره الفاضل الابهري في توجيه كلام المحقق
من انه لما لم تمس الحاجة في تقرير الدليل على تقدير ما قدر لان اجماع المجتهدين واتفاقهم عن قصد لا يستند الى
فائدة الى آخره غير نافع في رفع المنع على بطلان التالي لانه قرر الدليل بالتقرير الاول لا يمشي الجواب الثاني كما عرفت
فلا يمكن حمل كلام المحشي عليه وان قرر بالتقرير الثاني فقد عرفت انه لا بد فيه من بيان ان كل اجماع له فائدة

ومما ذكره هذا الفاضل لا يلزم من ان الاجماع الذي حصل عن قصد لم يكن له فائدة ولا ان كل الاجماعات لا يلزم
ان يكون عن قصد لجواز ان يكون كل المجتهدين حكموا بالحكم واحدا بعد واحد فحصل الاجماع من غير ان يكون لكل واحد شعور بما
حكم به الآخر فلا اطلاع له على الاجماع ولا اختيار له فحصل الاجماع بدون الاختيار فلا يلزم ان لا يكون له فائدة
فتامل الصحيح جوازه هذا مذهب الاكثر ومذهب الامامية على انه لا يقطع بالاجماع الا عن دليل الا ان يصح عن القياس
وشبهه لان قول المعصوم شرط في الاجماع وهو لا يقول الا عن دليل قطعي والمجوزون اختلفوا في الوقوع
والقائلون بالوقوع اختلفوا في الحجية ومنهم من فصل في الجواز فقال ان كان القياس جليا جاز والا فلا
فقد منعه الاكثر منهم جمهور اهل السنة وكل الامامية وجوزه الاقلون منهم الظاهرية وبعض الحنفية وقال
الرد والمنقول عن بعض الشيعة جوازه فهو غلط نقل عليه صاحب الجنانية وهو اعلم بمذهب اصحابه مع ان اصول معتمد القوم
يقتضي ذلك كما نقله الشارح لم يكن متعلقا بالاتفاق الجار والمجرور متعلق بلم يكن اي عدم الاشتراع
متفق عليه كما هو صريح عبارة الشارح العلامة وهو النافع في هذا المقام واما ما ذكره الفاضل الابهري من ان
الجار والمجرور متعلق بالامتناع ثم وجل عليه السلام كما ان اجماعا قوله لم يخالف يتعلق بها
عليه السلام انتهى فلا يخفى ما فيه لانه غير نافع في مقام التوضيح اذ هذا الحكم ثابت غير متعلق بالاتفاق والاجماع
في نفسه حتى يصلح موضحا للامر آخر واما قوله اجماعا فهو مفعول لم يخالف قطعا والاجماع غير ذلك
فتشبيه هذا بذلك بعيد جدا فقال الجواب انه الاتفاق منهم على عدم التفصيل فان القائل بالعموم والخصوص
كلها موجبة للتفصيل والقائل بالسلب الايجاب الكلي الا انه اختار التفصيل وتفصيل الكلام ان القائل بالايجاب
الكلي او السلب الكلي ربما كان جاهلا بان تلك الافراد متساوية في الحكم بحيث لا يجوز الحكم على الكل واحد ان كان
ايجابا فايجابا وان كان سلبا فسلبا الا انه اتحد قائل بان هذا الحكم الواحد يجوز للبعض والاخر بانه
السلبي معا لو قال ثالث بالايجاب للبعض والسلب للبعض الذي حكم فيه المفصل بالسلب والاخر هو الحكم بالتساوي

وكذا حق القائل بالسلب الكلي في السلب عن البعض الذي حكم فيه المفصل بالايجاب في الحكم بالتساوي فيلزم باعتبار
التخطئة في الموضع الاول تخطئة كل الامة في امر ما الى الايجاب في البعض طائفة والسلب عن البعض طائفة اخرى
وهو غير باطل ويلزم باعتبار التخطئة في الموضع الآخر تخطئة كل الامة في امر واحد لحكم في الكل وبالتساوي الحكم
في الحكم وهذا يقتضي بطلان القول الثالث ولا يخفى ان هذا القول داخل فيما اذا كان القول الثاني الاتفاق على
علية [illegible] نقول به ورثما كان القائل بالايجاب الكلي والسلب الكلي العام حالا انه اتفق على التساوي في الحكم وان التساوي
الجميع مقطوع بل ربما اتفق حكمه في كل فرد بالايجاب فانتفى الحكم في الجميع ايجابا وكذا الحكم بالسلب وهذا هو
جوز فيه المعضد القول الثالث وجعل نظيره مسئلتي قتل المسلم وبيع الغائب فان الحكم باحدهما غير
مربوط بالاخرى بل وقع موافقتهما في الايجاب او السلب على القولين من قبيل الاتفاق واذا عرفت ما
عرفت فنقول لو قال بالايجاب في البعض والسلب في البعض فانما خطأ القائل بالايجاب الكلي في الا
للبعض المخصوص ولم يخطأه في الحكم بالتساوي لانه غير معلوم انه مقطوع وكذا القائل بالسلب
الكلي لم يخطأه المفصل الا في السلب للبعض الآخر فلا يلزم الا التخطئة في المسئلتين ولا يلزم تخطئة
الكل في امر واحد فتأمل وما ذكره المحشي الشيرازي ان القول بالايجاب للبعض والسلب للبعض ينافي
مجموع القولين فكان باطلا مغلطة فان القول بالايجاب والسلب عن البعض في قوة قولين [illegible]
كل واحد منهما واحد من القولين دون مجموعهما فليس القول الثالث منافيا في القولين معا وابطل ما يلزم [illegible] الاجماع
هو التخطئة دون الاول فتأمل ليظهر لك حقيقة الحال ولا تتوهم انه بحث في الحرج الكلام عما نحن فيه اذ كون
القولين في مسئلة واحدة لا يقتضي اذ نظر لكون [illegible] السلب واردا على ما ورد عليه الايجاب في القول الآخر
والفرق بين مسئلتي النفي و[illegible] وما نحن فيه بانهما مسئلتان حقيقة بخلاف ما نحن فيه بعد ما تبينا
ان ما تقرر جوز القول الثالث فيه جار فيما نحن فيه غير مانع فتأمل ثم ما نقله المحشي الشيرازي

بقوله واجيب عن اصل الايراد بان اتفاقهم على قولين وانكارهم للثالث مشروط بعدم الثالث على حدوث
زوال الشرط وزال الاجماع بزواله الى آخر الحاشية [illegible] لانه ان اريد ان حصول اتفاقهم على قولين مشروط
بعدم الثالث فباطل اذ الكلام فيما اذا اتفق الامة في عصر على قولين مطلقين وان اريد ان حجية اتفاقهم
مشروط بعدم حصول الثالث كما يشعر به عبارته في المختصر فلا نسلم ان الحجية بالاجماع بل الاجماع حجية الاتفاق
والنفي [illegible] مطلقا وان حدث بعده اقوال اخر فهذا الاشتراط ساقط بحكم الدليل وبالجملة فهذا الجواب غير
موجه اصلا بالنسبة الى هذا الدليل نعم اجيب عن استدلال الذي ذكره قاضي عبد الجبار بانه قد اوجب كل فرق
الى بعض الامة اما بقوله او بقول الآخر فتجويز الثالث يبطل ذلك فتأمل واعلم ان ما ذكرناه من التفصيل انما
على مذهب الجمهور في الاجماع واما على مذهب الشيعة القائلين بان احد الاقوال الموجودة في عصر لا بد ان يكون قول المعصوم
الثالث باطل مطلقا اذ مرجع الكل واحد من القولين مع الجملة [illegible] احدها قول المعصوم [illegible]
والحاصل ان تخطئة كل الامة كل بعض منها في مسئلة غير ما خطأ فيه الآخر جائز على مذهب الجمهور بخلاف
مذهب الشيعة فانهم قالوا الامة [illegible] لا خطأ له اصلا فتأمل او تمنع [illegible] القول الثالث كل التوجيه
اى لو امتنع القول الثالث لم يقولوا بثبوته بعض انه لم يقولوا به وظهر ان البطلان ولا يخفى ان هذا الملازمة [illegible]
فيهما والغرض من هذا القول دفع توهم ان القول بما لم يقولوا به بعض انه لم يقولوا به ممتنع [illegible]
فالفرق الذي ورده المحشي الشيرازي [illegible] فيه [illegible]
تأمل [illegible] الدليل الذي نحن فيه [illegible] القول الثالث [illegible]
القول الثالث [illegible] في القول الثالث [illegible] فيه فتأمل وذلك [illegible]
يختلفوا فيه اصلا [illegible] اختلفوا فيه في الجملة [illegible] اجتهادية [illegible]
هناك اجماع او المفروض [illegible] القولين [illegible] القول الثالث [illegible] اهل العصر الاول [illegible]

فان المسئلة اجتهادية ثم اذا اجمعوا اهل ذلك العصر على القول الواحد في هذه المسئلة سواء كان احد القولين السابقين
او غيره فان لم تبق المسئلة اجتهادية وظهر مما قررنا انه لا دخل لفرض كون اجتماعهم على احد قولي من كان قبلهم في تشنيع
الشيخ فتامل وقد تقدم ان في مسئلة انه لا يختص الاجماع المحتج به بالصحابة حيث قال الا ان القاطع في كون [illegible] الا الاجتهاد
ودام كذلك الى ان قال قبل ذلك وذلك جار في حق الصحابة وهو بعينه ما ذكره ههنا بقوله كما اختلفوا ثم
اجمعوا او مما قررناه ظهر تقدم جميع ما ذكره ههنا تحت قوله ولو علم بخلاف ما قرره في تشنيع الشيخ والفاضل [illegible]
او تاويل آخر اقول التفصيل ان اهل العصر الاول اما جازمون بان ذلك التاويل الاول مراد او
يحتمل ان يكون المراد ذلك وعلى التقدير الاول اما جازمون بان ذلك التاويل مراد او غير مراد ايضا [illegible]
ايضا بطريق عموم الاشتراك او عموم المجاز لو جوز [illegible] في تجويز التاويل الثاني الذي لم يكن منافيا للتاويل الاول [illegible]
خلاف الاجماع بحسب المغايرة ومنها جازمون بان المراد هو ذلك التاويل بحيث نفهم من كلامهم الحصر فالتاويل
الثاني غير جائز بالاتفاق مطلقا سواء كان منافيا للاول او مغايرا فقط وكذا على [illegible] محل النزاع [illegible] التقدير
الثاني لو لم يحكموا بان التاويل الاول على سبيل الاحتمال فلا يخلو اما ان يكون حكم اهل التاويل الثاني بالتاويل الاول
ايضا على سبيل الاحتمال ففي ايضا لا يلزم خلاف الاجماع سواء كانا متنافيين او متغايرين اذ احتمال شيء لا ينافي
احتمال منافيه او مغايره واما ان يكون الحكم بالثاني على سبيل الجزم بان يكون المراد هو الثاني فلا شك ان منافيا لاحتمال
الاول سواء كان منافيا له او مغايرا فكان غير جائز والا لزم خلاف الاجماع وهذا الاخير موافق لما ذكره المصنف
ههنا فتامل ثم ان قوله الاجتهاد اي القول الناشي من الدليل والتاويل قوله حال الاجتهاد فمقتضى [illegible]
والمخالفة فيه للاجماع لان القاطع الدليل الاول والتاويل الاول لم يجمعوا [illegible] فرق ما
بينهما كما عرفت في المنع [illegible] وهو مخالفة الاجماع [illegible] فيه مفقود في القول الثاني كان جائزا [illegible]
المغايرة لما تقدم اي المغايرة لما تقدم من الادلة والتاويلات التي اتفق السابقون على ذلك المتقدم

والحاصل

والحاصل انهم لو استدلوا بدليل وتاولوا بتاويل يجوز [illegible] دليل وتاويل آخر غير الدليل والتاويل الذي اتفق السابقون عليه ولم ينكروه
فلا يرد انه ربما كان عدم الانكار [illegible] الدليل والتاويل الآخر [illegible] مسئلة فيها ادلة وتاويلات متعددة
من السابقين لا انهم نصوا على تاويل فيها فقد يرد بل تمسك حين ذلك اي بطلان [illegible]
المبيع بسبب ذلك فقد تبع غير سبيل المؤمنين بناء على ان القياس الذي يكون فيه متعلق مجهول
الصغرى موضوع الكبرى وعلى هذا التقدير لا شك في عدم انطباق الجواب المذكور في الكتاب عليه اذ ح يتبين [illegible]
كونه غير سبيل المؤمنين من جهة انهم لم يتعرضوا له حتى [illegible] الجواب بان المراد بغير سبيل المؤمنين ما كان
منافيا لسبيل المؤمنين لا المغايرة بغير الانتفية اذ لو كان المراد المغايرة بمعنى الانتفية لكان كل
مسئلة خلافية بل اجماعية ايضا مغايرا لسبيل من سبيل المؤمنين بهذا المعنى اللهم الا ان يخص سبيل المؤمنين
بسبيلهم في خصوص هذه المسئلة [illegible] لا يصدق الا اذا كان في هذه المسئلة سبيل للمؤمنين [illegible]
ولا يخفى انه لا يتحقق ذلك في كل مسئلة [illegible] لم يسلكه المؤمنون ولم يتعرضوا [illegible]
[illegible] ما تقدم [illegible] فرض مسئلة فظهر [illegible] لم يسلكه المؤمنون فكان غير سبيل المؤمنين
وانه ان هذا التقرير هو مراد المص كما يشعر به الجواب المذكور في الكتاب [illegible] ان غير سبيل المؤمنين [illegible]
كان ظاهرا فيما ذكرته اي لم يسلكه المؤمنون ولم يتعرضوا له [illegible] المراد
غير ما اتفقوا عليه والقرينة عليه انه لو كان المراد هو المعنى الظاهر اي لم يتعرضوا له لزم المنع عن الحكم في كل
واقعة حادثة وهو خلاف الضرورة الدينية والاتفاق وما نحن فيه من قبيل ما لم يتعرضوا له كالواقعة الحادثة فلا
يلزم بطلانه بمقتضى المراد من الآية والشارح المحقق اعترض على هذا الجواب بان ما نحن فيه ليس فيه مجرد انه
لم يتعرضوا له حتى يكون كالواقعة الحادثة ولا يلزم بحكم التاويل بطلانه لان بين ما نحن فيه والواقعة
الحادثة فرق لانه فيما نحن فيه لما كان للمؤمنين سبيل وهو ما تقدم يصدق على التاويل الثاني انه غير

ما اتفقوا عليه ايضا كما يصدق عليه انه لم يتعرضوا فيصدق عليه غير سبيل المؤمنين بمعنى التأويل الذي قلتم
انه مراد بخلاف الواقعة المتجددة فانه لما لم يكن للمؤمنين فيها سبيل اصلا لم يصدق عليه انه غير ما اتفقوا عليه
هذا اقول اعتراض الشارح على هذا التقرير وارد الا انه يمكن دفعه في الفتح بما عرف من الشرح ان الاول ان المراد
بالمغايرة ههنا المنافاة لا المغايرة بمعنى الاثنينية والتأويل الثاني والدليل انما يدل على بطلان ما ينافي ما اتفقوا
عليه سابقا والا كان خارجا عن المتنازع فيه وفيه ما عرفت من ان هذا خلاف ظاهر المغايرة والا لتم وجه
الفرق بل عن الخلاف فتذكر فتأمل فلا يجوز المصير اليه اقول لا نسلم ان عدم كونه معروفا يستلزم ان لا يجوز
المصير اليه لجواز ان يكون المراد بالمعروف هو الراجح بل الواجب كما هو المصطلح ولذا قال الامر بالامر بالواجب
لا مطلق الجائز او الامر به لا يكون بدون حالاته فاللازم عدم كونه راجحا او واجبا لا يلزم عدم جواز المصير اليه
لجواز ان يكون مباحا وبهذا انحل الشبهة فتأمل واتفق اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر
الاول بعد الخلاف المستقر بينهم واما اتفاق المختلفين بعد عدم استقراره فسيأتي في المسئلة الآتية ثم لا يخفى ان في
قوله واتفق اهل العصر الثاني على احد قولي ... نوع من الحزازة فان بعد فرض وقوع الاتفاق في العصر الثاني يستبعد نقل الخلاف
ان هذا الاتفاق هل هو ممكن ام لا والاولى في المتن ان يقال اتفاق اهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف
هل هو ممكن ام ممتنع بناء على فرض الاتفاق فتأمل وقال كل بنى بعض مشايخنا لا استقرار الخلاف فالمراد بعدم
استقرار الخلاف حين بحثهم عن المسئلة وترددهم فيها فقال ابو الحسن الاشعري واحمد بن حنبل وامام الحرمين
والغزالي يمتنع حصوله عادة وجوزه بعض الاصوليين ثم اختلف المجوزون فقال بعض المجوزين انه حجة
اي لا يجوز العمل بالطرف الآخر وهو مذهب بعض المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال البعض
لا فانه على تقدير وقوعه ليس بحجة والحق انه بعيد اي جائز بعيد الوقوع فاختار هذا مذهب المجوزين الا انه
حكم ببعد الوقوع فلا يقع الا في القليل من المسائل واما على ما جعل الشارح من القيد وصفا للمحتمل فعند البعض

بعض

تفصيل المخصص بين المحالات كان كثيرا فالاتفاق ممتنع لان المخلصة الكثير عن الحكم او القاطع ممتنع عادة وان كان
قليلا فالاتفاق ممكن ولا يتجه الشبهة بهذا التقرير بمعنى الامتناع العادي والا يستلزم على السعد بشيء فادركنا
كلام شارح الشرح ولا يتجه حمل الشبهة على هذا التقرير ايضا على معنى اللفظ فيكون اختيارا للتجويز مطلقا الا البعض
الا انه حكم في بعض افراده ببعد الوقوع فتأمل ويتجه تحقيقه الى ان حصر اي مطلقا سواء كان المخالف
قليلا او كثيرا الا منه اطلاع المجتهد المتفحص في المسئلة على الحكم والقاطع لو كان فالحق بعيد مطلقا والاولى
الحق في هذه المسئلة ان الاتفاق جائز والحكم بالبعد مطلقا مشكل فتأمل وفي الصحيح ان عمر كان ينهى عن
المتعة في المتن هو عثمان فغير الشارح عمر اشارة الى انه هو الباعث على المنع وعثمان تابع له والطف
ان المراد بالصحيح هو كتاب البخاري في الحديث لانه المتبادر وذكر فيه منع المتعة الحج الا انه صرح بلفظ
عثمان وعبر عن عمر بالرجل حيث قال قال رجل برأيه ما شاء والقرينة على ارادة عمر من الرجل من غير صحيح مسلم
هذا الحديث بعينه وتصريحه بان المراد بالرجل عمر حيث قال قال رجل برأيه ما شاء يعني عمر وبهذه الارادة
صحيح مسلم ايضا ومنعهما فيه مذكور صريحا باسمهما فما قال شارح الشرح ان الصواب عثمان ينهى على ما في المتن
دون عمر على ما في الشرح ثم وجه بانه يمكن ان يكون المراد كتاب الصحيح غير الظاهر فساده لان منعهما مذكور في
الصحيحين كليهما وكذا ظهر ان توجيه الفاضل الابهري بان المراد بالصحيح في الشرح صحيح مسلم وفي المتن البخاري وان
كلام الشارح ليس بيانا للمتن بل ما بعده الى آخره محتاج اليه قال الاشعري وفرقه الا اكثر من جهة العين انه
لكن هذا الدليل مختص ببعض ايه حيث انه اخرجه او صحيح بما نقله عنه في القول عن الغالب الا ان ولا يزال
احد الشقين يعتبر على مذهبهما اقول حق العبارة يبقى لا يزال كل من الشقين معتبرا على مذهبهما ازاء اهل العصر
الطائفتين لا ينافي حصول الاجماع لجواز ان تمحض بين الطائفتين الموافقة للاجماع فتأمل المانعون
لوقوعه اي اقول المراد القائلون انه لا يمكن وقوعه كما يدل وسليم عليه وسيتم ... ان الا الاشعري في منع الجواز

ال المانعه

الا انه افرد الدليل الخاص بما لا شعور له اولا بالذكر ثم ذكر الدليل المشترك من الكل فلا يتوهم ان هذا المقام آخر
بعد منع الوقوع بمعنى انه لم يقع وان كان جائزا فانه لم يذكر هذا المذهب فانه في تحرير محل الخلاف منع الدليل تسليم
يدل على عدم الجواز فتدبر ولهم ان لا يغيروا بان ذلك تجوز ذهني اقول تحرير المقام انه يمكن ان يتعلق الاجماع
بوجهين احدهما انه اجمع الاولون على ان المسالة لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد والا لا ما اوى اليه الاجتهاد اي واحد
من الطرفين كان فلو اجمع الآخرون على احد الطرفين كان مقتضاه عدم جواز الاجتهاد والاخذ بالطرف الآخر
فيتعارض الاجماعان ولا شك ان هذا البيان لو تم لدل على عدم جواز تجدد الاجماع في مسئلة من المسائل
اي حصوله في الامة بعد ما لم يكن حاصلا في الامة سواء كان قبله مختلفا فيه بخلاف مستقر او غير مستقر
او لم يكن مختلفا فيه اصلا كالمسائل المتجددة لانه على جميع التقادير يصدق على المسئلة قبل الاجماع انها
مما لا قاطع فيها فكانت فردا لما حكم فيها الاولون بانه يجوز فيها الاجتهاد فلو حصل بعده الاجماع
على احد الطرفين لزم تعارض الاجماعين ولا خصوصية لهذا البيان بما سبق فيه خلاف مستقر بل هذا
ما ذكرنا سابقا في بيان ان الاجماع مخصوص بالصحابة ولا يمكن حصوله بعدهم اصلا سواء كان مختلفا فيه من الصحابة
او لم يكن ولا يخفى ان هذا ليس مراد المستدل ههنا اي المانع لوقوع الاجماع بعد الخلاف المستقر اذ لا خصوصية له
بسبق الخلاف ولو فرض انه مراده فهذا الكلام النقض بقبل الخلاف المستقر بل فيما لم يسبق فيه الخلاف ايضا
ظاهر الورود ولا دخل لمزيد الشرف فيه فتدبر وثانيهما انه اجمع الاولون على جواز العمل لكل واحد من طرفي
الخلاف قبل وقوع الاجماع فلو اجمع الآخرون على احد الطرفين كان مقتضاه عدم جواز العمل بالطرف الآخر
فيتعارض الاجماعان ولا ريب في اختصاص هذا البيان بما سبق فيه الخلاف والتحقيق [illegible] حمل الاستدلال
المذكور ههنا على هذا البيان ولذا دفع النقض بقبل استقرار الخلاف بان قبل الاستقرار لم يجوزوا العمل لكل
واحد من الطرفين جوازا شرعيا حتى يكون اجماعا بخلاف بعد الاستقرار فانهم يجوزوا العمل لكل منهما الا

منهما

مفتي به المجتهد فيجوز العمل قبله بل لم يحصل اتفاق الامة هذا دليل ثان على المقام الثاني فان المقام الاول انه
هل يجوز اتفاق اهل العصر الثاني ام لا والمقام الثاني انه بعد وقوع اتفاق اهل العصر الثاني هل هو اتفاق كل الامة
المراد في الادلة السمعية حتى يكون حجة ام لا فقال المانع ليس بحجة لم يحصل مع [illegible] اتفاق كل الامة
لان فيه قولا مخالفا الا ان القول لا يموت بموت صاحبه فلا اجماع لان المراد اتفاق اقوال كل الامة من الاحياء
والاموات قال اكثر العلامة يمكن حمله على [illegible] الدليل الاول ما قال انه تعارض الاجماعين لانا
لا نسلم حصول الاتفاق اي من اهل الخلاف على تسويغ كل من القولين كما ذكره اولا في جواب استدلال المانع
للوقوع ثم حمل ما ذكر بقوله اجيب على المناقضة الاجمالية كما ذكرنا ثالثا في جواب استدلال الوقوع هذا
ولا يخفى ان هذا الحمل انما يمكن بعد وقوع لفظه والجواب مقام قالوا او لا فمع كون العبارة كما وقع لا يمكن هذا الحمل
فتامل القايلين بقول واحد صفة للباقين اذ لو كان الباقون غير قايلين بقول واحد او الاجماع لم يكن
موت المخالفين اتفاق كل الامة الاحياء والاكثر على خلافه حمل الشارح هذه العبارة على ما حمله
الشارح العلامة وقال بعض الناظرين في الكتاب انه يحتمل في وهمي احتمال ان يكون المراد تاكيد انه لم
بان يكون معناه واجيب انه لم عدم بطلان التالي والحال ان الاكثر على انه خلاف بطلان التالي
نقل عن صاحب المنهاج المحصول الحكم بحجيته ذلك الشارح فمن نقل الخلاف والجواب بمنع انتفاء اللازم
لان الاحياء ليسوا كل الامة اقول بهذا يظهر جواب آخر عن دليل المانعين للوقوع حيث قالوا لو وقع
لكان حجة وذلك بمنع الحجية على تقدير الوقوع مستندا بان الاحياء ليسوا كل الامة فتامل
وقيل جائز هذا هو مذهب السيد المرتضى والعلامة الحلي رحمهما الله وهو الحق وقال الشيخ ابو جعفر
الطوسي ره لا يجوز واما الكلام في الحجية فعلى مذهب الشيعة فرع وقوعه فان وقع كان حجة قطعا
لدخول المعصوم والا فلا فاعترض صاحب الحاشية والمقصود على العلامة الحلي ره بان التعرض لنقل الخلاف

في الجواز ودون الحجية ترك ما بعينه وذكر ما لا بعينه اتفاقا شاذ من الفقهاء من المذهب وعليه الاطلاع محال الشيعة
فتأمل اما اذا لم يعلموا به وفيه لمعارض فان نقول المراد بعدم العمل به وفيه ان مقتضاه ان كان الشيء مباحا
لم يفعلوا ذلك الشيء او منهيا عن شيء ففعلوا ذلك الشيء او تخيير الطرفين في شيء مثلا ففعلوا احدهما لم يفعله
على وجوب الفرض والمراد العمل على وفقه فعل المباح منه في الاول وترك الشيء عنه في الثاني وفعل احد الطرفين
لا على وجه اللزوم في الثالث كل ذلك من حيث انه يستنبط من الدليل الراجح لانه لا اطلاع لهم عليه بل من
حيث انه يستنبط منه او الدليل المرجوح وكان الجواز والاتجه الالية بعد ارادة التفصيل في هذه المسئلة على العمل وعدم
العمل والاشارة بعد لعارض ما بالكلام فيما اذا كان الغافلون عنهم عن الدليل اذ لو كان عن دليل بل عن
تشهي لزم تخطئة كل الامة سواء اتوا على خلاف ما في الدليل الراجح او لا فقال المجوز اختار العلامة الحلي في
النهاية هذا المذهب والشبهة على الاكثر وهو مشكل بناء على وجود المعصوم في الامة اذ هو لا يقول الا عن قاطع فالدليل الذي لا
لا يكون راجح فتأمل لانه اجماع على الخطاء اقول لكن فيه انه فيه حضور على مذهب التصويب فانهم اذا لم يعلموا
بدليل الطرف الراجح وعملوا بالمرجوح لدليل في نظرهم يكون الحكم بالنسبة اليهم هو الا لم يكن خطاء فلا يلزم الاجماع على الخطاء
بل يكون ... بعد ما ... ذهب التخطئة ايضا ان كون الدليل راجحا لا يقتضي كون مقتضاه صوابا في نفس الامر وكذا كونه
مرجوحا كون مقتضاه خطاء في نفس الامر اذ الظاهر ان المراد بالرجحان كونه مقتضيا بالحجة وما بالنسبة الى نظر
في نظر المجتهد لكون احد الخبرين صحيحا اصطلاحا والاخر ضعيفا اصطلاحا مثلا والاخر انه لا يمتنع ان يكون
مقتضى الضعيف صوابا بحسب نفس الامر ومقتضى الصحيح بهذا المعنى خطاء اللهم الا ان يقال المراد بالحجة
كونه حقا صوابا بحسب نفس الامر وبالمرجوحية كونه باطلا مع انه لو لم يعلموا احدا في الراجح لمعارض لم اجماعهم على
الخطاء على مذهب التخطئة لكن يرد لزوم ذلك على تقدير علمهم على وفقه ايضا للدليل المرجوح بهذا المعنى فان
اجماعهم على الدليل الخطاء اجماع على الخطاء الا ان يقال انه لا يلزم ان يكون حكم الكل بالدليل المرجوح واحدا حتى يلزم

اجماعهم

اجماعهم على خطاء واحد على ما هو المعنى بالحديث بل ربما يكون بادلة مرجوحة متعددة وحج لا يلزم من التفصيل آخر في المسئلة
فيكون خطاء اي حتى يكون خطاء فيكون فيه المعنى الدليل الراجح غير سبيل المؤمنين اي المختص بسبيل غير
فلا يكون ما عملوا به سبيلا فيكون غير سبيل المؤمنين والجواب انه وان كان الظاهر من سبيل المؤمنين ما ذكرتم
من انه لا يكون سبيلا للمؤمنين لكنه متناول لغير ما اتفقوا عليه لمحض لكن لا يكون ما عملوا به سبيلا للمؤمنين لا يلزم ان
يكون غير سبيل المؤمنين وهذا بعينه ما تقدم في الدليل الثاني للجواز احداث دليل او تأويل بعد ما اتفقوا في
العصر السابق على تأويل ودليل آخر ويرد عليه ما اعترض على الشارح بعينه بانه لا يمنع من التأويل الا زعم
زعم المستدل لما يكون ما عملوا به ليس سبيلا لكن غير سبيل المؤمنين الغير بمعنى غير ما اتفقوا عليه الا انه
على زعمهم ما اتفقوا وما عملوا به غيره فان الجواب الحق باعتقاد الشارح منع ان الراجح غير سبيل المؤمنين الا السبيل ما عملوه الا بابا
شأنه السلوك وهذا اول بقوله فقد يقال والقول بان الصحيح الجواب الاول الذي يجب منع اعتراض
الشرعية بما عرف سابقا من ان المراد بالمغايرة المنافاة لا محض الاثنينية هذا انه يبقى في المقام انشاء الله من
الاشارة اليه الا ان الاول من تقرير الدليل الثالث على وجه قرره الشارح تمالاسبقه احد من شراح هذا الكتاب ولا احد من
الاصوليين ممن تتبعنا كتبهم كصاحب الاحكام والمحصول والمنهاج والنهاية وغير ذلك بل الكل قرروا
دليله بانه لو لم يعلموا الدليل الراجح لكان عدم العلم سبيلا لهم فلا يجوز العلم به بعد ذلك وظاهر انه يجوز به اجماعا
فاجابوا بمنع ان عدم العلم سبيلا لهم لان السبيل ما فعله الآن او حكم به لا ما جهل به الحق حسن هذا احسن
من تقرير الشارح في نفسه وهو الموافق المقابل على الثاني وان كان تقرير الشارح انسب بعبارة المتن لان الحكم ابين
المذكورين على ما قرره شارح الشارح في هذا الشرح ليس بينهما فرق بل حقيقتهما على تقرير الصغير الحكم على ما قرره الا انه لا يتفاضل منع
على تقريره لا يستقيم قوله كما تقدم اذ ما قرره لم يتقدم وان الآن على ذكر ما تقدم اشارة الى ان ما سبق في مسئلة احداث
الدليل والتأويل الاول في مسئلة احداث القول الثالث كما فهمه صاحب التنقيح والرد والمراجع فاعترض المحشي التفتازاني

على الجواب المصيب بقيد بقائه بان المسئلة مما اولها اوانه كان قبل فوات العصر عملوا بالدليل المفروض قد
عقلوا حدوث وحدوث يصدق عليه انه كان سبيل المومنين في الجملة وبان المفروض انهم لم يعملوا بالدليل الراجح بل حكم
معين مع جواز انهم عملوا بعد ذلك بالدليل الراجح في الحكم الآخر وحج فانه سبيل المومنين في الجملة فيه فوجه ماثر
لا يقرر الجيب الا ان يفرض منع كلية الثاني فيكفيه ان بعض العصور لم يتبع غير سبيل المومنين هو ما اذا عدل
الى الدليل الراجح اه وكان المحشي المذكور تفطن وانه لك [illegible] الاعتراض على جواب الشارح الحكم بانه
لان الجواب غير تام فتامل يمتنع ارادة كل الامة بل الامة المعصومة [illegible] لاجل
المعصوم ويمتنع ارادته قطعا واما على مذهب الجمهور فالمختار ما ذكره المحشي اراد قطعا اقول الجواب
انه ليس المراد من الحديث خصوص نفي تعارض الامتين مع الاجتماع على الضلالة حتى يرد انه على تقدير ارادة الكل
لا يلزم معارضة الامتين مع الاجتماع على الضلالة الا ان يحصل بهذه الضلالة لم تقع الامة فلا يلزم كون الامة
او الصيغة مجاز فيه قائم الصفة في الماضي والاصل في الاستعمال ان المراد بالحدث نفي وجوده
الضلالة في زمان المستقبل الذي اسمى انه بالفعل مدلول المضارع المنفي وهو قوله لا يجتمع فمضمون الحديث
ان من سمى انه في الحال لا بعرضه الاجتماع على الضلالة في المستقبل فقط لا يمكن ارادة كل الامة لانه
لو اريد لصدق ان من اتى بعده معدوم الاجتماع على الضلالة في المستقبل في العهد المسلم ان المراد حقيقة
بالامة من اتصف بالامتية بالفعل والتزام انه في الماضي مجاز وعدم اداء ما يطلع على المنطوقين من انه
يكون في العنوان صادقة في حال الارتفاع ولمدار على اللغة فلا يمنع اصطلاح المنطقيين مع انهم ادعوا
فهم العرف متقيد بما دام ايضا فلا يمنع على اصطلاحهم الفقه تحقيق ما قررنا ان القضية سواء كانت الحالية او كتابية
على تكوين اهمها اثبات شي للشي او سلبه عنه مطلقا مع قطع النظر عن الماضي والحال والاستقبال
مثل ان النائم ليس بمستيقظ والعرف يفهمون منه قيد ما دام اي ان النائم ليس بمستيقظ ما دام

نائما فلو اجتمع الاستيقاظ مع ذات النائم بدون النائم لا ينافي هذه القضية ونا بينهما اثبات شي للشي
او سلبه عنه مقترنا بالزمان وكان زمان المستيقظ مثلا مثل النائم ليس بمستيقظ والمسلم [illegible] والانهم منه قضية دائم
في العرف بل يفهمون ان ذات الموصوف بالنوم في حال لا يعرضه الاستيقاظ في المستقبل وان كان من الاسلام النوم
وكون ذات الموصوف بالاسلام بالفعل لا يعرضه الكفر ولا يعير كافرا اي الاسلام واليم لا يعلم متعرفا
للكفر وان كان من الاعم الاسلام كما يشهد به الوجدان ولا يفهمون ان ما دام مسلما لا يكفر فانه كلام غير مفيد
فكذا ما نحن فيه فان مضمون الحديث ان من اتصف بالامتية لا يعرضه الاجتماع على الضلالة في المستقبل وان
كان من الاعم الامتية فتامل فانه لا حاجة فيه الى ما ذكره على القرينة المحشي لمنع ان كل من عرف الامة
والدال من المراد مثل الشيخ ما ذكرنا وان كان صرف التقدم الذي ذكرنا بيانا قوله الاجماع المنقول بخبر الآحاد
الخلاف عند القائلين بحجية خبر الآحاد في الجملة والا فمن قال بعدم حجيته قال بعدم وجوب العمل به في
الاجماع ايضا بلا كلام فلا يرد المنع على قوله يقبل الدليل الظاهر الدلالة كالخبر يجب العمل به قطعا والحق انه
يجب به العمل كما هو مختار العلامة الحلي في النهاية واكثر الامامية واستدلوا عليه بعموم ادلة حجية خبر الواحد
ان شاء الله تعالى لبعد الاطلاع على اجماعهم من حيث اقول ما ذكره الشارح في توجيهه بما ذكره المحشي من الاخبار
واما كون الاطلاع عليه متوقفا على رفع احتمال المشتركة فاما يقتضي ندرة الاطلاع عليه فلا يقتضي انه اذا
اطلع عليه احد اطلع عليه جماعة بل الظاهر خلافه فالاستبعاد الذي ذكره الشارح محل نظر والصواب ان يقال
لبعد الاطلاع على اجماعهم مع اسقاط قوله بما حررنا ظهر ان ما ذكره المحشي الشيرازي بقوله فالاولى لبعد الاطلاع
توجيها لكلام الشارح نعم هو سند آخر لمنع افادته الظن لا يرد عليه ما ورد على الشارح كما نقلنا عن احمد
في مصادر الاجماع وقد مر الكلام عليه فارجع الى ذلك الموضع قالوا على نحو ما [illegible]
قالوا في كلام المصنف هنا ليس على نسق سائر ما قال المصنف قالوا في هذا الكتاب فانه اعتراض على الاكثر

الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة

السابر فانه حينئذ من قبيل الضم اشار الى كثرة بقوله على ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قطعي لانه
قياس منطقي على قول الجمهور القياس المنطقي ولا يقتضي ان يكون قطعيا الا ان يكون المقدمتان قطعيتين والاول ممنوع من وجوب
العمل بالخبر المنقول آحادا الا ان يكون قطعية كيف وهو مطرح آراء العلماء بل انكره كثير من العلماء الا ان الذي يدرا
على زعم من حكم به قطعا كما يشعر به عبارة في تقرير الدليل الاول بقوله يجب العمل به قطعا قال بل لو افهم
هذا الموضع قال الشارح انما قال ذلك لان ظاهر المتن والشروح واحكام الآمدي ان في مسئلة
ثلثة مذاهب الاول التكفير مطلقا والثاني عدم التكفير مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل بالضروري وغيره ولا خفاء
في انه لا يعقل من مسلم الحكم بان انكار ما علم من الدين ضرورة لا يوجب الكفر ولذا خص الخلاف انتهى بغير
الضروري من بعض الثالث مذهب البعض على ما ينبغي انتهى قال المحشي الشيرازي يمكن توجيه ما في المتن
والشروح والاحكام بان الخلاف الواقع في انكار حكم الاجماع اي المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه هل يوجب الكفر
ام لا ومع فالمذهب الثالث على ما فهم من الاحكام وغيره ان ما علم ضرورة من الدين انكاره ليس يكفر من حيث انه
مجمع عليه بل يوجب الكفر ام لا ومع فالمذهب الثالث على ما فهم من الاحكام وغيره ان ما علم ضرورة من الدين فانكاره
كفر بالضرورة والنزاع لا حد فيه انتهى اقول فيه نظر فانه على توجيهه صار المذهب الاول انه منكر المجمع عليه من حيث انه
مجمع عليه كافر والمذهب الثالث ان منكره من هذه الحيثية ليس بكافر والاظهر ان التفصيل بالضروري وغيره لا يقابل الذي
ولا ينافيهما لكان خارجا عن محل بحثهم فان محل بحثهم على التوجيه المذكور الاجماع من حيث انه اجماع والتفصيل
غير معقول فانه غفلة عجيبة السند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او آحاد اي السند بيان حال
طريق المتن من كونه متواترا او آحادا وطريق المتن هو نقل انه قليل ولا يخفى انه مخالف لاصطلاح المشهور في
المسند فان السند في الاصطلاح انما يطلق على طريق المتن حتى يقال ان سنده ضعيف او قوي وغيره كذلك
فالصواب ما ذكره الآمدي في الاحكام وغيره ان السند هو الاخبار عن طريق المتن قال والذي لا تقبله

المحصول الذي هو معرض الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالنظر وبالاستدلال ليتنافيا اقول وكذا الاول
ههنا في بداهة تصور الخبر وعدم كونه قابلا للتحديد بناء على ما اشار اليه كلام المعترض وتوهمه والا فالمناسب
ان يقال يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالتحديد لو كان الكلام المحكوم عليه نسبة خارجية اقول لو اراد بالحكم
الايقاع والانتزاع كما هو الظاهر من لفظ الحكم لا شك انه لا حاجة الى النسبة الخارجية فان غير الخبر
ليس فيه حكم بوقوع النسبة اصلا لا ذهنية ولا خارجية فان اراد ايقاعه في وقوع نسبة خارجية الاحكام
على الكل لكنه عليه الاداء والاتراخية ولا يحكم فيه بوقوع هذه النسبة قال وعلم ان الدليل
بانه الاخبار لم يتعلق بانه اخبار عن وقوع النسبة الى الخارج اقول تقريره انه لا شك ان الطلب مثلا
او غير ذلك حالة في نفسه حالة كقطع التعلق من المبيع وغيره وانه متعلقا بشخص آخر مثلا وهو حالة نفسانية
كالارادة والكراهة او قال بعت او طلقت مثلا فان قصد الحكاية عن وقوع هذه الحالة
في نفسه فهو خبر وهو مراد من قال ان الصيغ اخبار ولا شك انه لا يتم الدليل المذكور ويقول فيما المذكور
الرابع الفرق انما هو بين الخبر عما وقع سابقا او وقوع متجدد وكلاهما خبر والفرق المقطوع به انما هو بين الخبر
هذا المذهب على ان حقيقة البيع والطلاق هذه الحالة النفسانية لكن الشرع جعل الانشاء
مناطا للحكم بها ولحوق الآثار لها لكونه غير منضبط بحسب الظاهر التعبير عن هذه الحالة بهذه الصيغ
بان معنى هذه الالفاظ هذه الحالة لا الحكاية عن وقوعها في الخارج قطعا فينبغي الفرق بينها اثبات
واخبار انما ذكرناه ولا نجادله شارح الشرح وقال وفيه ما لا يرد عليه ما يتحد النوع حتى فكلف بالمطلوب
ولا حاجة الى التكلف في الجواب بعدم تشويشه قال لانهم لا يعتقدون صدقه
قد يت الظام فانه حينئذ يمكن منع هذه المقدمة فانهم لا يعتقدون صدقه بمعنى مطابقته للواقع والمخبر
مطابقته للاعتقاد فيجوز جزمه مطابقا للاعتقاد وتوصيفهم له بالجنون على هذا الاحتمال اشعار

بان من اعتقد مسئ بهذا الخبر يكون مجنونا فيكون على تقدير الجنون لا خلاف في الصدق بهذا مذهب النظام فلا يلزم
الواسطة كما هو مطلوب الجاحظ ويمكن ان يقال على مذهب النظام لا يوصف كلام المجنون بالصدق فيجوز ان يكون الا ان
الصدق مطابقة الاعتقاد والمجنون لا اعتقاد له فهو لكن من اعتقد به ايكون مجنونا بمنزلة من اعتقد هذا
لا اعتبار لاعتقاده بل لا اعتقاد له فكيف يوصف كلامه بمطابقة اعتقاده حتى يكون صادقا والحاصل ان
الاعتقاد الذي يجيء في حق عدم اعتبار بعضه ان كان من جهة السخافة يكون المعتقد به مجنونا كان بمنزلة
عدم الاعتقاد والا يصح اطلاق الجنون عليه ولهذا قال الشارح الخبر لا اعتقاد له والامثال هذا
الاعتقاد للمجنون كثيرة فمطابقة الخبر بمثل هذا الاعتقاد لا يكون صدقا وقد انتفى عنه الكذب فيكون
واسطة وفيه تامل اولم نعتبر فيكون مجنونا الان المخبر لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون
مجنونا اقول لا يخفى اختلال ظاهر هذه العبارة لان ظاهرها تفرع المجنون على عدم الافتراء واستدل على ان
المجنون لا افتراء له وظاهر انه لا يلزم من كون المخبر لا افتراء له ان ما لا افتراء له مجنون وكذا لا يستقيم
قوله والكاذب من غير قصد يكون مجنونا فان الكاذب المستند للوهم او ظن لا يستدعي كون
القائل به مجنونا كما وقع كثيرا الا ان يقال ليس مراده التفريع بل معنى الكلام انه اولم نعتبر بل يكون
مجنونا ويكون قوله لان المخبر لا افتراء له وجه صحة اطلاق الجنون على من لا افتراء له وكذا الحال
في قوله والكاذب من غير قصد يكون مجنونا انه ليس مراده كلية هذا الحكم بل ان الكذب من غير قصد ههنا حصول
في ضمن الجنون فتامل فيه وان خالف الواقع ليس بكاذب لانه لا ينفي مذهب النظام الان
نفي الكذب مع مخالفة الواقع لا يستلزم الواسطة لجواز كونه صادقا بمعنى مطابقة الاعتقاد
فتامل مع مخالفته للخارج اقول لم يثبت بهذا الصدق بمطابقة الاعتقاد فقط كما هو مذهب النظام
بل انه لابد من مطابقة الاعتقاد فلعل الصدق المطابقتان معا ويكفي في الكذب عدمهما معا او عدم احدهما

على ما هو مذهب البعض كما نقل بعض الشارحين فتامل او ان خبر آخر اقول الظاهر ان يقول الخبر الذي اخبره
الآخر بعده باخبر بنقيضه على ما هو المفروض ليس كما يعلم صدقه فان الخبر الاول علم كذبه قطعا على ما بين فيكون
الخبر الآخر الذي بنقيضه علم صدقه قطعا بدليل كذب نقيضه فلا يلزم ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما
فكان المراد انه او ان خبر الآخر حين ذلك الاخبار بحيث يكون الخبران صدقهما معا وحكم عليهما
معا ولا ترجيح في الكذب احدهما على كذب الآخر حتى يحصل العلم على صدق الآخر فقط ولعل الاستاد
قيد الاخبار بالنقيض بكونه صادرا عن الآخر او لا يتصور من المخبر الواحد الا الاخبار بالنقيضين دفعة واحدة
فتامل ويعلم بالضرورة وقوع الخبر ههنا اشارة الى دفع توهم انه ربما لا يقع وقوع الخبر بالنقيض
حتى يلزم اجتماع النقيضين على هذا المذهب ويظهر من هذا وجه آخر لتقييده كون الخبر بالنقيض من الآخر لان
وقوع ذلك من شخصين اظهر من وقوعه من شخص واحد والقياس بكسرة على الرسالة اي على عينها بلا
معجزة لانه بخلاف العادة يعني ان دعواه الرسالة بلا معجزة بخلاف العادة فان العادة فيما جاءت العادة
وبنى النبوة منها ان يقيد بالمعجزة فالمراد بخلاف العادة او لا كون دعوى النبوة بدون المعجزة بخلاف العادة ثانيا
نفس النبوة بهذا افهم ويمكن ارادة نفس النبوة من خلاف العادة الاول ايضا لكن لا يلائمه الفاء في قوله فان العادة
بل الملائم الواو فتامل تعرف ثم ارسلنا رسلنا تترى اي متواترين واحدا بعد واحد من الوتر وهو الفرد والتاء
بدل من الواو كتوراة وتيقور والالف للتانيث لان الرسل جماعة وقرأ ابو بكر وابو عمرو وابن كثير بالتنوين على انه
مصدر بمعنى المتواتر وقع حالا فان من القرائن ما يلزم الخبر اي يلزم شخص الخبر الخاص فلا يتحقق الا بتحقق
بدونه ومن القرائن ما يزيد على ذلك من الامور المنفكة فيتصور انفكاك شخص الخبر عنه مع بقائه بشخصه او
كالعلم بخبره بضرورته او نظر اقول لا نسلم ان العلم الماخوذ في حد المتواتر وقسم الخبر باعتبار افادته وعدم
افادته الى المتواتر وغيره هو العلم بمعنى التصديق اليقيني ويشعر به لفظ العلم الغير فيه وذلك الاعتقاد فيه ولذا

قال في شرح الشرح في هذا القسم ان كونه مفيدا للعلم محل نظر وذلك لان التصديق الاول انما يتعين في الصورة
لا يستفاد من الخبر اصلا بل من النظر او الكتبه والخبر لو افاد شيئا فانما افاد ادراك النسبة او التعانة
الى مضمون الخبر وهو غير العلم الذي كلامنا فيه اذ عرفت هذا ظهر لك ان قوله المخبر اليه ادى واعمالكلام الشارح
الشارح حيث جعل العلم مقيدا بضرورة او نظر واختلافه في قيد افادة الخبر للعلم الى قوله فيندفع ما في
شرح الكواشي من خروج من معنى العلم الذي هو المأخوذ في الحد والقسمة وايضا هذا عين ما افاده المصنف بالنظر
السامع في هذه الصورة انما هو تصور مدلوله او انتقال اليه لا التصديق به ولم صحة هذا السامع فنقول ان اختار
السامع حتى يدخل في الحد بانه من المحدود ويحتاج الى زيادة قيد في الحد احترازا عنه على انه لا يخرج به قيد
فانه من ترجيحه للتوجيه الثاني من التوجيهين اللذين ذكرهما السامع الاول بقوله وشرط اولى لئلا يشكل بصورة كان المعنى
حاصلا قبل الخبر محل نظر لان المراد فائدة ان من شأنه الافادة بمعنى انه لولم يكن حاصلا لحصل به الا انه خرج التواتر فيما
حصل العلم بها خبرية قبله بالتواتر وغيره ثم اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان يقال ان في هذا القسم الى ان
المخبر عنه فيه ضروريا او حاصلا بالنظر فلا يكون مخبرا عنه ولا يلزم حصول التصديق واليقين بانه صار المخبر عنه بهذا الخبر
مقصورا مستفادا اليه فلا حظه العقل فاذعن به ضرورة او بالنظر فان المعاينة ليس الا من العلم فلولا الخبر
فعلى هذا التحقيق هذا التصديق فقد يكون له دخل في حصول العلم التصديقي البديهي او النظري فقيده بنفس
لا خراج هذا الاحتمال فان هذه الافادة ليس بمحض نفس الخبر بل بانضمام البديهية او النظر فتامل نحوه
العلم الضروري يمكن ان يراد بالضروري القطعي لا البديهي فلا يرد انه لا يلائم ما سيأتي من الخلاف فتامل
يجوز على الجملة اقول الثاني لافادة التواتر العلم بعد ادعى انه يجوز الكذب على كل واحد وهو بعض القضية الكلية
المستعملة في المنطق بقصد بيان جواز كذب المجموع معا اي اجتماع كذب الكل وبعض فرادها الكلية
المذكورة اخص منها بحسب الواقع لكن توهم المستدل لزوم الكلية المذكورة فقرره عليها حتى يلزم ابطال قول

القايل بالتواتر فان من قال ان التواتر يفيد العلم انما قال بافادة المجموع مجتمعة العلم اي في حالة اجتماع الاخبار
لا يجوز اجتماع كذب جميعها فلا يضره تجويز كل واحد فرادى على انها سالبة وهي في حالة الانفراد كل واحد فلو كفى الثاني
لافادة التواتر العلم بالكلية المذكورة فللقايل بالتواتر ان يقول السر جواز كل واحد انما هو منفردا واما نقول انه يمتنع
اجتماع كذب المجموع في حالة الاجتماع ومثل هذا لا تنافي ان الصدق الموقوف على الحساب اكثر
مجموعه اي لا يمكن اجتماع كذب جميع اجزائه مجتمعة فلو قيل انه يجوز كذب كل واحد منها كلية لا يضره بالمثبت
امكان كذب كل واحد من اجزائه حالة الاجتماع بل من حالة الاجتماع طرفا لذلك لا طرفا للحكم
حال الانفراد والظهور هذا لم يكتف الثاني بالكلية المذكورة وتصدى لبيان كذب المجموع مجتمعة وهو المراد
بقوله فيجوز على الجملة وبين هذا بوجهين الاول ان كذب كل واحد لا ينافي كذب الاخر فلما يجوز كذب كل واحد
يجوز كذب الكل مجتمعة والثاني ان المجموع ليس الا الاحاد فالكل يجوز على الاحاد ويجوز على الجملة وحينئذ ما اجاب
منع قوله فيجوز على الجملة والتصوير منع كذب كل واحد لا ينافي كذب الاخر بل هذا منع كذب المجموع
مجتمعة فيكون الثاني في حق الاحاد واقعا وكذا منع قوله الجملة الا الاحاد واستند بان كل واحد
اشخاص العسكر مطلقا على الانفراد تضيف بعدم الغالبية والقاهرية على البلاد مع ان جميعهم مجتمعة لا يتصفون به
وتفصيل الكلام ان القايلين بالتواتر ان كان من مذهبهم ان المجموع من حيث هو مجموع يفيد العلم وان كان يجوز كذب كل واحد
على جميع التقادير فح لا يتم كلام الخصم الا بابطال هذا الاحتمال وظاهر انه والسلب الا بطلة كما فصلناه اوط
جواز البناء على هذا كما يشعر به مثال العشرة وان كان من مذهبهم ان كل واحد وان كان يجوز كذبه على الانفراد لا يجوز
كذب جميعه في حالة الاجتماع فلا بد للخصم من ابطاله وقد تصدى لابطاله لكن لا يليق به وهذا ظ
الدليل لكن لا يلائمه مثال العشرة في تقرير الجواب لان احاده في حالة الاجتماع ايضا متصف بالكثرة ومثال
الثاني صحيح لا يلائم على التقديرين فتامل فقد ظهر مما حررنا ان مطلق الكلية لا ينفع الخصم على التقديرين

بل لا بد من دعوى زايدة على الكلية وجوابه انه في قوة منع دعوى الزيادة المذكورة فهو متوجه صحيح فتامل
ومنها ان الضرورة تستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية فاقول فيه بحث لان الخلاف انما هو في افادة
المتواتر العلم وذلك لا يدل على عدم ضرورية ما هو متواتر وهو مطلوب المعترض انما يدل على عدم بداهة هذه المسئلة
نعم لو وقع المخالفة فيما هو متواتر كوجود سكندر وغيره ذلك لدل على عدم بداهة ما هو المتواتر فتامل الى ان يمتنع
الاتفاق منهم والتواطؤ على الكذب عادة والمراد اتفاقهم على الكذب وتواطؤهم الممنوعة بسبب الكثرة واتفاقهم عمدا او سهوا
منهم على الكذب اي لا بد في المتواتر من بلوغ عددهم حدا يمنع العقل اتفاقهم عمدا على الكذب وسهوا منهم وخطأ
بذلك لفظ التواطؤ في العرف ويدل عليه كلام الشارح فيما سياتي عند ذكر الشروط الثلاثة قال لا
يجوز عليه يمتنع التواطؤ وان يكون فيهم اهل الذلة فانه يمتنع تواطؤهم عادة فانه صريح في ان المراد بالتواطؤ
العمد والمذكورات اسنادا لعل لمعنى التواطؤ الاتفاق فهذا الشرط لرفع احتمال الكذب العمدي والاسناد الى الحس
لرفع احتمال الاشتباه والشروط الثلاث لتحصيل العلم بالواقعة بل نقل انه قال الذي حصل منه وهي المستقل اليه
الشرطين فظهر ان الشرط الاول لا يستلزم الشرطين الاخيرين وسقط ما قاله المحشي التفتازاني من انه لو كان
اشتراط المذكور مغنيا عن اشتراط اللازم اغنى الشرط الاول عن الاخيرين وذلك لانه اذا كان
المخبر من بلغ عددهم حدا يمنع العقل تواطؤهم على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس ويلزم استواء الطرفين
والواسطة وتحقق الاول وتحقق الاخيرين فهما علم اشتراطه غير صحيح لان التواتر حصل به ونهاية نعم لو كان
المراد من الشرط الاول كثرتهم كثرة تمنع من احتمال الكذب مطلقا في اصل الواقعة لا يحتاج الى الشرطين الاخيرين
وقد عرفت تحقيق ما هو المراد وكان هذا منشأ توهم المحشي فتامل من القيود الثلثة عادة فالقيد الاول
ينفي كون المجموع كاذبين عمدا والقيد الثاني ينفي كونهم مخطئين ساهين عادة اذ يمتنع الخطاء في المحسوسات
عادة وان لم يمتنع عقلا فيلزم كون بعضهم عالمين علما عاديا ولا يلزم القيد الثالث فقط وذلك لان المراد من

البقية الثالث اذ قد عارا احساسهم كما يشعر به لفظ مستندين لانهم حاسون بنفس الامر والا لا يغني عن القيد الاول
ولا شك ان اذ عارا احساسهم لا يستلزم علمهم لجواز الكذب العمدي فلابد من نفي هذا وانما يتم ذلك بالقيدين
معا كما عرفت وبهذا وجه قول الشارح العلامة الشارح من ان المراد بالقيد الثاني فقط الا ما ذكره الشارح من انه
لدفع ايراد من الاسناد الى الحس لا يفيد الظن فان ذلك لا يندفع بالعدول الى القيد الثالث القيود الثلثة اذ بالقيود
الثلثة انما يحصل الا نفي الكذب العمدي والخطائي بناء على حكم الحس لا ازيد من ذلك وانما يندفع هذا الايراد بتقييد العلم
بالعادي فان الاسناد الى الحس يكفي للعلم العادي اذ خطاء الحس خلاف العادة وهو المراد من العلم القطعي
ههنا لا القطع العقلي وقول الشارح عادة اشارة الى هذا القواعد من القيود الثلثة فتامل معتقدا او ظانا او
مجازفا لم يقل كاذبا لان الخبر به واحد والكذب والصدق عبارة عن عدم مطابقة الواقع ومطابقته كما هو الحق
فلا يمكن كذب بعض المخبرين مع صدق بعض في الخبر الواحد بخلاف التعلق بالعلم والظن والجزاف وهو الاخبار بلا
اطلاع وتعليمه فتامل قد اختلف في اقل عدد التواتر فقيل لا بد من تعيينه الا اقول يحتمل ان يكون المراد من قال
بتعيين عدد الاقل ان عدد التواتر وان كان مختلفا في الوقايع بحسب اختلاف الوقايع والمخبرين وغيرها
لكن عدد ليس في هذه الوقايع اقل منه والا حين اقل منه فقال بعضهم انه هو الخمسة وقال البعض بتعيين عدد
آخر لا بمعنى ان المعتبر في كل واقعة هو الخمسة حتى يكون افادة العلم من حيث حصول الخمسة مثلا في المخبرين
وان كان عددهم اكثر من الخمسة بل بمعنى ان الاعداد المفيدة في الوقايع مختلفة في بعض الوقايع لا يفيد
الخمسة بل لا بد من اكثر منه لا يقع تلك الاعداد المفيدة المختلفة بحسب الوقايع الا اقل من الخمسة مثلا ولا يخفى انه
مع لا يغيره اختلاف الاعداد بحسب الوقايع وكذا لا يغيره عدم العلم سابقا ولا حقا كما استدل البعض على ما ذكره بل
اقول لا يمكن الانكار انه يتحقق بين هذه الاعداد المختلفة عدد لا اقل منه اذ لا شك ان الناطق القطع بشاهد فلا
محة ينتهي الى عدد لا اقل منه فمختار المصنف انه غير منحصر في عدد اي اقل عدد التواتر غير منحصر فيما هو الظاهر العبارة

بقرينة المقام فلان المتواتر غير منحصر في كثرة مرجحة وولا ميلا بعينه كما عرفت الكلام الاول ان تعال المفهم
نفي العلم بهذا العدد بخصوصه مع الاعتراف بتحققه ولا يخفى انه مع عدم ملائمة العبارة له لا
ينطبق دليله عليه وهو عدم حصول العلم في المتواتر سابقا ولاحقا وذلك لان من قال بوجوب
الاقل على ما قررنا لم يجعله شرطا حتى يلزم العلم سابقا او لاحقا بل ذكر حكما من احكام المتواتر انه اقل
عدد افراده وذلك فقد يرد ان الفهم واشتهر هذا مذهب من قال بتعيين الاقل على اشتراط
هذا العدد واعتباره بمعنى ان المعتبر المفيد في الواقعة هو الخمسة مثلا وان كان عدد المخبرين اكثر
وح يكون مختارهما موجها والدليل منطبقا على مختارهما لكن لا يخفى انه على هذا الاحتمال ايضا حملوا
مذهب الخصم عليه وله احتمال آخر كما عرفت فتدبر   يشترط الاسلام والعدالة اي اقول يمكن ان
يقال ان حصل العلم بعدم توهم على الكذب عمدا او سهوا كما في جميع الطبقات كما هو معنى الشروط
الثلثة السابقة بجنس الاسلام والعدالة فلا معنى لاشتراط شيء بعد ذلك اذ مناط المتواتر
العلم وليس شيء فوقه وان لم يحصل بدونهما كان حصول الشروط الثلثة متوقفا عليهما فاشتراطهما
مغن عن اشتراطهما كاشتراط العلم ببعض المخبرين كما عرفت سابقا فتامل   فلم يجبح تاتر كرا عرض
المحشي الشيرازي عليه جاعلا انه لو قيل بحصول التواتر بالاربعة لم يقل بحصوله من كل اربعة بل في حصوله
بالاربعة التي علم عدالته اقول الحق فليس بنظرية المتواتر فوروده الاعتراض ظاهر وقلنا بعض ورده المتواتر
كما هو المختار فقد عرفت ان حصول الشرائط على هذا المذهب يسوق العلم بالخبر بمعنى انه يعلم بحصول الاخبار
صدق الخبر ثم يعلم به حال المخبرين من اتصافهم بصفات توجب العلم وفيما نحن فيه ليس كذلك لو حسن العلم
بالعدالة فتامل   لاختلال الاصل او الوسط اقول اختلال الاصل موجه واما اختلال الوسط فتوجيهه لا لكن
من اشكال الان نقل جمع كثير يمنع تواطئهم على الكذب لضبط القضية او لا ليس موضحة لان كل محسوس نقتصر

كذلك

كذلك نفهم وتقع قطعا غاية انه لم يثبت عندنا فالحق اختلال الاصل ايضا بل مراده من اختلال الوسط
انه نقل الاصل ولا خلاف في ذلك واما كان الوسط مختلا احتمل انهم غيروا ونقلوا قلة عليه السلم في نسخة
المتن والعلو بالواو ولا حجة فيه فتامل   الحكم الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة والشجاعة قال
الفاضل الابهري في شرح كلام المصنف اي على ان المتواتر بالمعنى اه اقول تحقيقه للمقام وانظاره هو ان التواتر وجله
تحقيق حقيقة التواتر المعنوي على المثالين نظرا الى العدد المشترك بين المعنى الذي ذكره وهو ما يلزم المجموع
من حيث مجموع لحصل الاخبار بتكرار فكيف يكون ان التواتر الا انك ان الملزوم للمذكور اي المجموع من
حيث هو مجموع غير معلوم قطعا فكيف يحصل العلم بلازمه والتحقيق انه لا يحصل التواتر المعنوي والعلم بقدر
المشترك الا اذا اشتمل كل من الوقائع عليه حتى يتكرر بتكرر الوقائع ولا يكفي استلزام المجموع من حيث هو
مجموع له واذا اردنا تصحيح المثالين قلنا كل واقعة من الوقائع المنقولة من حاتم او علي المشتمل
على ما هو ملزوم للشجاعة والسخاوة كقتل عدة من الكفار وقطع الباب واتيانه في واقعة كذا وبنائه
هو في الحرب بعد فرار اكثر الاصحاب وظهور آثار الانكسار على اهل الاسلام في واقعة اخرى وكذا سائر الوقائع
ولا شك ان كل واحد الوقائع لو ثبت لكان مفيدا للعلم بالشجاعة فاذا كثر نقل امثال ذلك الوقائع
حصل العلم بوقوع قدر مشترك من تلك الوقائع اعني وقوع حرب كذا مني ولا شك استلزامه للشجاعة
وكذا في السخاوة حاتم ثم اقول يحتمل ان يكون مراد الشارح من قوله الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة والسخاوة
انهما لا تدل عليهما لانهما ملكة بل ظنا وح فالقدر المشترك الحاصل من جميع الوقائع المظنونة كل واحدة
منها باخبار آحاد اي الدالة كل منها دلالة ظنية على الشجاعة او السخاوة وذلك اي السخاوة والشجاعة القطعية
فان العادة تجري ان قد يحصل من اجتماع امارات كل واحدة منها مظنونة الوجود ومظنونة الدلالة القطع
بوجود المدلول فان القطع بالشجاعة يقوى شيئا فشيئا بسبب تكرر ما يفيد الظن بوجود ما يدل عليها

خيبر وقتل عمرو

حتى يحصل اليقين فالشجاعة متواتر قطعي لان جملة ان الفرد المنتشر من الوقائع صدق قطعا فان الوقائع الواحدة
على زعم الشارح على تقدير القطع بوجود ما ايضا لا تدل قطعا على السخاوة والشجاعة فلا تفيد قطعا وجود الفرد
المنتشر بل بالعادة من حيث يكثر الظن بوجود الشجاعة بتكرر الاخبار المفيدة للظن بها فاقول
ما يرد الايراد عليه اصلا اما اورد ما ظنه من توجيه الفاضل الابهري من الحاجة الى العدالة اذ التصحيح للمثالين كما
عرفت تم الاخفى لم الظن من عبارة الشارح من انه حمل قول الشارح لان الاخبار ما صدق قطعا لكون بعض
كل واحد من الاخبار بخصوصه مستندا بانه خبر آحاد وهذا يفيد غاية البعد فان هذا المحل لو تم احد حتى
يخفيه الشارح عن نفسه انه لا يفيد صدق الفرد المنتشر كما فصلناه فتدبر وقدر هذا التحقيق ثم في مباحث
الاجماع هذا ثم في المقام بحث آخر وهو انه اشترط في المتواتر مطلقا كونه مستندا الى الحس ولا شك
ان السخاوة والشجاعة وامثالهما ليست مستندة الى الحس فالحق في امثال ان المتواتر بالمخبر
بالحقيقة ما هو ملزوم لهما والشجاعة وامثالهما كما كان الا انه للقدر المشترك لو كان معلوما لكانت
بطريق الاستدلال بالملزوم على اللازم لا بطريق التواتر فتامل فقد اختلف في خبر الواحد
العدل هل يفيد العلم ام لا اقول لما كان الخبر الواحد لم يفيد الا ضد التواتر وضد التواتر حصول العلم
بنفسه بكثرة الاخبار من الجماعة بناء على تواتر ان قيد الحيثية معتبر في التعاريف فالمتواتر خبر
جماعة يفيد العلم بنفسه من حيث انه جماعة اي لكثرة مدخل في ذلك الافادة فما يفيد بنفسه لا لكثرة
كخبر جماعة فيهم المعصوم على زعم احمد وخبر جماعة فيهم النبي صلى الله عليه متواتر ان نسخ خبر جماعة يفيد العلم بنفسه من غير
خبر الواحد المعصوم ما لا يفيد العلم اصلا وما يفيد لكن لا بنفسه وما يفيد بنفسه لكن لا لمدخل الكثرة والجماعة
في الافادة سواء كان خبر الجماعة او غيرها وروايتها ان يكون فاسقا او عادلا والقسم الثاني اما
مسكوت عنه لكنه سيذكره الشارح فالخلاف هنا في ان تحقق ما تيه الخبر الواحد بالمعنى المذكور في غير ذلك

وقع اذا كان الراوي عدلا على المختار تحقيق ضمن الجمع الا الاخير وهو يفيد بنفسه في جملة الجماعة او
مذهب العلامة الحلي واكثر محققي الشيعة وجماعة منهم احمد لا يحقق القسم الاول وهو لا يفيد اصلا الا قليلا فيما ان تحقق
وكذا من قال بافادته بشرط القرينة ايضا لكن لا مطردا واما جماعة منهم الاكثر فلا يحقق الا في القسم الاول او عرف
ذلك فقد عرف انه لا يرد على من قال بالافادة بدون القرينة ايضا انه يفيد صدقا على الخبر المذكور حد المتواتر
اذ كان رواية جماعة فان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه فلا يكون افراد الخبر الآحاد والكلام فيه للاخبار المتواترة
المحشي التفتازاني المراد هنا بالخبر الواحد ما يقابل الواحد وبيانه انه قد عرف انه يعتبر في التواتر ان يكون
للكثرة مدخل في الافادة وجماعة منهم احمد خصوه بخبره وخبر ويستقل العدالة في الافادة في الخبر الواحد بحيث لا مدخل
للكثرة في الافادة وان كان الراوي جماعة فلا يصدق عليه المتواتر وليظهر فائدة التواتر على زعم احمد فيما
اذا كان الراوي فاسقا او عادلا لا يحصل كثرة لو فرضنا ان العدالة لا توجب القطع يحصل القطع بنفسه لكثرته
الكثرة وحكم العادة بعدم تواطئهم على الكذب فتامل والمختار انه يفيد العلم بانضمام القرائن اي قد يفيد
العلم في بعض المواد بانضمام قرائن خاصة وما توهم بعضهم ان المدعى هو الكلية وما سيذكر في جواب
دليل الخصم يشعر بذلك فتوهم فاسد وتبين كشفه لو حصل مع القرينة لكان عاديا اقول الاظهر عدم
اللزوم والارتباط بين هذا المقدم والتالي بحيث صدق الشرطية انما يكون بطريق الاتفاق ومعنى الكلام انه
لو حصل مع القرينة والحال ان حصول العلم في الاشياء بطريق العادة فكان مطردا فتامل ثم لا يخفى ورود ما اورده
المحشي التفتازاني من عدم الحاجة الى التشبث بالعادة فان العلاقة العقلية اقوى من العادة ولو قيل انه
اذا كان حصل ما يكون من بعض الاخبار لخصوصية سوى القرائن الخارجية يستلزم الافادة عقلا فيلزم
الاطراد في كل الاخبار قلنا ذلك مشترك الورود ولا ينفع العادة في ذلك العادة فان العادة تحكم بحصر
بعض الاخبار لاجل الخصوصية المذكورة فلا يلزم الاطراد في كل الاخبار بل يلزم اطراده في مثل هذا

الخبر الخاص لبطلان هذا الاطراد ثم نقول لا يمكن للخصم التفصي عن هذا الدليل بهذا البحث فانه قائل
بالاطراد في كل اخبار العادل الراوي لكن لمن منع بطلان التالي فتدبر لا وهي لنا نقض المعكوس
اذ الخبر حينئذ اقول فيه بحث اذ القائل بالافادة مطلقا خص الافادة بما اذا لم يكن قرينة على
خلاف الخبر وخبر كل واحد من العدلين قرينة على عدم ما في الآخر فلا يستلزم حصول العلم بالمتناقضين
فتأمل ثم لا يخفى عدم تمام هذا الدليل على من لا يقول بالاطراد وقال المحشي الشيرازي ان الخبر اذا افاد العلم من غير
اطراد لا يمكن الا من جهة ان نفسه لا يكفي فيه بل لا بد من انضمام امر آخر ومع الانضمام يكون مطردا فاذا
فرض ان الخبر الثاني انضم معه هذا الامر كان يفيد العلم البتة ومن المعلوم انه يجوز هذا الانضمام
لكل خبر فتأمل فيه انتهى اقول الحق مع القائل انه لا نسلم انه يجوز هذا الانضمام لكل خبر لجواز ان يكون من شرطه
عدم سبق الاخبار بنقيضه ومثال ذلك انتهى وهو خلاف الاجماع اي القاطع تخطئة مخالف الآحاد
بالاجتهاد في اي خبر كان خلاف الاجماع فان الاجماع منعقد على جواز الاجتهاد وعلى خلاف الآحاد
في جميع الاعصار بحيث نقله الآمدي وعلى هذا الايراد ما اورده المحشي الشيرازي ان المخالف بالاجتهاد ان كان مخالفته
بعد افادة الخبر بالنسبة اليه العلم فلا خلاف في تخطئته وان لم يكن كذلك فلا يلزم من افادة العلم الحكم
تخطئة المخالف بالاجتهاد عند عدم حصول العلم له منه اذ قد عرفت انه قد يختلف الحال باختلاف خصوصية
الخبر والسامع والواقعة والمخبر به وغيره واختلاف القرائن الزائدة انتهى وعدم الورود ظاهر بان نقل
فان حصول هذا الاجماع دليل على انه لا يفيد العلم في خبر اصلا لكن هذا انما ينفي افادة العلم من الخبر
المحفوف بالقرائن التي لا تخالف هذا الاجماع في غيره والظاهر ان هذا الدليل قائم على من قال
بالاطراد ومما اورده المحشي انما يكمل القول به من جانب قال انه قد يفيد العلم قائل بحيث ذلك كثير
انتفاء وجه انا نحصره فربما لا يطرق اليه الشك اقول هذا دعوى التيسير في حصول العلم في هذا المثال او امثاله

لا في المدعى كما جعله شارح التنقيح وهذا كاف اذ المدعى هو حصول العلم بالخبر المحفوف في بعض المواد دون
خاصته والاطراد الذي يلتزم في جواب الخصم انما هو في امثال هذا المثال وهو لا ينفي كلية الاطراد والاطراد في
كل محفوف بالقرائن اي قرائن كانت حتى لا يكفي المثال فقائل المثال الواحد يكفي لذلك
فرقة تنكر افادته للعلم مع القرينة اي مع القرينة ايضا فهو منكر الافادة مطلقا وهو مذهب الاكثرين الذين
اشار اليه سابقا وكتعني بلفظ القرينة لانه تفهيم انكار معقول القرينة بطريق اولى وصح بذلك في قوله اما
المنكر مطلقا وكذا البيان في قوله وفرقة تقول بافادته بلا قرينة اي بلا قرينة ايضا ومع القرينة
بطريق اولى فتأمل فلا تغفل واما الاطراد فملتزم في مثله اي في مثل هذا الخبر المحفوف بالقرائن
التي تفيد العلم ولا تتوهمن ذلك التزام افادة العلم في كل خبر محفوف بالقرائن اي قرينة كانت
كما فهمه شارح التنقيح ولفظة مثله تشير الى دفع هذا التوهم فصار حاصل الجواب ان الاطراد المسلم انه يجب
حكم العادة بالاطراد في مثل خبر المفيد لا في كل محفوف وهو ملتزم ولا شك انه هو المنطبق على الاصول
الجزئية التي اشرنا سابقا انه مختار المصنف والاشعر بالكلية اصلا امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
لفظة مثله اشارة الى انه وان امكن انضمام بعض القرائن الى الخبر النقيض لكن امتنع كون
تلك القرائن مفيدة للعلم كالقرائن التي في الخبر الاول وبذلك يندفع ما اورده المحشي من الانضمام
القرائن مع الخبر النقيض ايضا ولو وقع لم يجز مخالفته جعل الشارح المحقق الضمير المستتر في لو وقع
الواقع في المتن راجعا الى الخبر المحفوف اقول فائدة هذا القيد بيان منشأ فساد هذا الالزام
للاجماع المنقول سابقا على جواز مخالفة كل خبر آحاد كما نقله عن الآمدي وبيانه ان الاجماع المنقول
انما هو في الآحاد الذي وقع في الشرعيات فلم يتحقق المحفوف بالقرينة في الشرعيات فيجوز
مخالفة كل آحاد وقع في الشرعيات اجماعا وذلك لا ينافي لزوم المحفوف بالقرائن لو وقع لا آحاد

ولا يجوز مخالفته لكن لم يقع فتدبر والعلامة الحلي ره جعل الضمير راجعا الى الخلاف او الى المخالف فيما انه
يخطى المخالف لو تحقق لكن لم يتحقق وهو خال عن الفائدة المذكورة لكن فيه اشارة الى ان عدم وقوع
التخطئة من القوم ليس لاجل انه يجوز الخلاف لانه لم يقع المخالفة حتى يقع التخطئة فتامل واما القائلون بافادته
مطلقا اى مع القرينة وبدونها سواء قالوا بالاطراد في كل فرد وكل مقام كما هو مذهب احمد او لا كما هو مذهب الاخر
لكن لا يخفى عدم انطباق الدليل الثاني على مذهب احمد لكن يمكن ان يريد بقوله مطلقا الاطلاق بالنسبة الى كل الافراد والدليل
بخصوص احمد والدليل على المذهب الآخر سكوت عنه يجب العمل اجماعا من في الخلاف فلا شك ان ليس
بالاجماع كما سيجيء من مخالفة كثير من الشيعة والقاشاني وابن داود في ذلك لا تقف ما ليس لك به علم
لا تتبع اى لا تتبع وقرى لا تقف من قاف اثره اذا قفاه ومعنى الاول لا تقص وعلى الثاني اخو قف كما ان المراد
بالعلم الاعتقاد الراجح من سند سواء كان قطعيا او ظنيا وقيل الآية مخصوصة بالرمي وشهادة الزور فلا ينفع
في المقام انما المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر المراد بالاجماع السكوتي القطعي المستنبط من استدلال
الصحابة والتابعين وعملهم بظواهر القرآن والاخبار الآحاد كما سيجيء في اثبات حجية العمل بخبر الواحد وغيرهما الاجماع
من الصحابة والتابعين كما ذكرنا حجة على انكر وجوب العمل بخبر الواحد والظواهر فلا يرد ان مع مخالفتهم كيف يدعى الاجماع
وفي تحقيق هذا الاجماع كلام سيجيء والكل الخ ضعيف اقول هذا مطلقا غير صحيح بل الصحيح التفصيل بان الخبر المذكور
بحضرة النبي صلى الله عليه وآله ان كان متعلقا بدنيا او دينيا والثاني لا يخ اما يمكن من احواله صلى الله عليه وآله او مما يكون العلم به واطلاعه
عليه اولا كالاحوال الخاصة بالشخص المخبر مثل اكله وشربه وغير ذلك ولا شك ان سكوته عن القسم الثاني
لا يدل على صدق الخبر اصلا لا قطعا ولا ظنا فان اطلاعه عليه غير محتمل وذلك في الامر الدنيا في نظر العقل وعادة كان
او دنيويا من قسم الاول فلا نخصصه كما في الشرح فتامل لو اخبر واحد بحضور خلق كثير بالامر محسوس الخ حرره عن
محسوس الحق انه لا يفيد لم يدل على صدقه اصلا لا قطعا ولا ظنا وان كان محتملا لو كان لعلمه اي علمه لو كان

والحق

وادعى علمه او وقوعه فان ذلك يعلمه او وقوعه علموا انه لم يقع وهي حال امر كان الواقعة المخبر بها مما يكون من شانه
الاطلاع الحاضرين عليه نفيا واثباتا ما صرح الشرح بهذا في المسئلة السابقة فكان في قوله لو كان تامة على هذا
التقدير كما هو ظاهر العبارة وتشعر به قوله فانا كلنا نقطع ان لا يعلموه فان الضمير راجع الى نفس الخبر لا الى الكذب
ولا حاجة الى تقدير لفظ كذبا كما فعله المحشي الشيرازي ره وما جعلوه دليلا على هذا التقدير لا يقتضى ذلك فتامل
لم يدل ايضا اي لم يدل ولا قطعيا لانه لا ينتهي الى الصدق فشار كما تقدم في السابق السعادة من قوله ايضا انه هو
المشاركة في عدم الدلالة في الجملة فالمقتضي والتشبيه ان علم وجود الحامل او كان مظنونا بالعلم يدل على الصدق
قطعا وظنا وان لم يعلم ولم يظن وجود الحامل بل يحتمل وجوده وعدمه لم يدل على الصدق قطعا بل ولا
ظنا اذ الاصل عدم الحامل فتدبر لا يقال لعلهم ما علموا او علمه بعضهم او جميعهم وسكتوا هذا الحق مما اورده الامام
المحصول وخلاصته انه على تقدير ان يكون الواقعة مما يكون من شانه اطلاع الحاضرين عليه وتمكنوا من اظهار جاهل لهم
على السكوت على تقدير الكذب فلعل على سبيل الندرة تخلف في هذه الواقعة ولم يطلعوا عليها مع ان من شانهم الاطلاع
وايضا لعلهم سكتوا لطريق التعاق وان لم يكن لهم على السكوت فلم يدل قطعا على الصدق قطعيا وان دل ظنا بالكلام
في القطعية وحاصل الجواب المذكور في الشرح ان هذه الاحتمالات خلاف الغرض كما اختاره المحشي الشيرازي ره اذ ليس الغرض
حصول العلم حتى يكون عدم العلم خلاف الغرض بل الغرض انه مما يكون من شانه حصول العلم وكذا ليس الغرض عدم
الحامل حتى يكون السكوت خلاف الغرض بل انه لا حامل لهم على السكوت او انفرد واحد بخبر عن الكل المراد
بالانفراد الواحد بالنقل حيث يكون متواترا سواء كان الناقل واحدا شخصيا او متعددا لا يبلغ حد التواتر في محل البحث
هنا ان الخبر الذي توفر الدواعي على نقله مع وقوعه في مشهد خلق كثير لابد ان يكون متواترا فلو نقل تواترا او نقل
آحادا سواء كان مستفيضا او لا فهو كاذب قطعا فلا يكفي الاستفاضة على هذا التقدير بل لابد من التواتر
ويدل على ان المراد ما ذكرنا ان النصوص الواردة في خلافته عليه السلام التي هو المقصود بالبحث هاهنا مستفيضة قطعا

المعزم

فلو لم يكن دعواهم وجوب التواتر وانتفوا الاستفاضة لا يقتضيه الخلاف فيشتبه ايضا فتردد في ان القرآن كله متواتر
بمحض كونه متوفرا الدواعي على النقل ولم يكتفوا بالاستفاضة والعكس كذا وايضا يشعر به ذلك عبارات الشيخ
كما سيأتي في استدلال الشيعة ان معجزات النبي صلعم لم تتواتر بل نقلت آحادا وكذا في النزاع فظهر ان
ما ذكره الفاضل الابهري هنا انا نعلم بالضرورة ان ما اشترك خلق كثير في العلم به وتوفر الدواعي على نقله يستفيض
ولو تفرد به واحد لكان كاذبا واشتهر فشو ذلك يستند الى مجرد وجود الدواعي لا يوجب الاستفاضة
بل يجب ارتفاع المانع ايضا خروج عن محل النزاع وآخر كلامه ايضا مشعر بما ذكرناه فقال وسائر كتبنا هم
اي شأنه انه لو وقع لاحد اشتهار كتبنا ذبه حيث سبب العلم كالارادة والسماع ونحو ذلك لخلق كثير خلافا للشيعة
فانهم قالوا لم يكن كاذبا فقطعا بل يحتمل الصدق كساير اخبار الآحاد وتحقيق مذهب الشيعة هنا كما في المستفاد
من النهاية انه ان لم يكن هناك قرينة على الكتمان من التقية والخوف والحسد والعناد والسلامة وتحصيل بعض الامور
لانفسهم فلابد من تواتر الخبر فلو نقل آحادا لكان كاذبا ولا ينكر ذلك من له ادنى انصاف كوجود المدينة
بين المدينتين والا كان هناك قرينة على الكتمان كما في النصوص على خلافة علي صلعم فان بعض الحاضرين كانوا
قائلين بالخلافة وبعضهم من الحاسدين والمعاندين والآخرون كتموا لاجل التقية والخوف ممن سواهم فلا
يجب تواتره بل ربما لم ينقل اصلا خصوصا بالنسبة الينا فانه حصل في البين ازمان لا يقدر احد على التكلم باسم
علي صلعم الا بطريق الذم والسب كما في زمن بني امية نعوذ بالله من ذلك فضلا من نقل نص الخلافة وعلى هذا
ان قرينة الكتمان في الاكثر كاف في عدم التواتر ولا يخفى على المنصف بعد اطلاعه على كيفية الوقائع ان الحق
الحقيق بالاتباع هو مختار الشيعة ههنا وان تنقيح المقام والنزاع الخلاف مطلقا لا للشيعة خلاف الواقع فتدبر
ولو لا ان هذا الاصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى ان القرآن قد عورض لكنه لم ينقل الينا
فيه منع ظاهر فانه لا نسلم انه لو لا الاصل المذكور لما قطعنا بعدم معارضة القرآن اذ ربما تعال ان اجزاء القطع

حصل من عدم النقل مطلقا حتى آحادا لان عدم تواتره اذ من العادة جارية انه لو وقع تمثل هذا الامر لنقل على تقدير
ولو آحادا فلما لم ينقل اصلا حتى آحادا قطعنا بعدمه فلا يثبت بهذا وجوب تواتره امثال ذلك بل وجوب نقله
ذا تحليله ولا نزاع للشيعة فيه وكذا الكلام في المدينة بين المدينتين فقال وكذا يكذب من ادعى ان القطع حصل بالاجماع
والجواب ان استحالة الكل يعلم بالعادة اقول ان هذا الايراد من الشيعة على ما عرف فانهم يسلمون هذا الحكم
فيما علم استحالة الكتمان ودعوى ان كل خبر كذا اي شيء لم الكتمان فيه عادة حتى مع وجود القرينة على الكتمان باطل
فان كان يحضره خلق كثير فقد نقل اقوال كثيرة بانه احتراز عما انفرد به الآحاد مع تسليم الآخر فتواتر الا ولى انه
لو لم يتواتر كلام عيسى في المهد حتى بالنسبة الى النفقة ايضا وهذا البعيد بعد تسليم انه يحضره خلق كثير ولو سلم انه لم يحضره الا آحاد
فلازم انه بحضور خلق كثير فيكون خارجا عما نحن فيه ولا يخفى ان هذا الطريق من الجواب لا ينافي تسليم النزاع
فلا يرد ما اورد العلامة بعد ما توهم انه اعتراض واحد انه لا معنى لهذا الترديد المحض ان الشيخ ادعى حمل كلام الشيخ
انه منع كون كلام عيسى بحضور خلق كثير مستندا الى الشرطية مقتصرا انه لو كان بحضور خلق كثير لنقل
فلما لم ينقل على زعمكم فلم يكن بحضور خلق كثير وهذا احتمال غير بعيد ايضا واما المعجزات فلذلك بيان هذا
الترديد كالترديد السابق فتذكر فانهما انما ينقل لتستمر من الاساس اقول فرض المستدل انه لو كان
وقوع الواقعة بحضور جمع كثير مع غرابته سببا للتوفر الدواعي على النقل كما هو زعم الخصم يحكم العادة لم يلزم ان
تكون المعجزات متواترة فان ذلك مما ادعى حكم العادة به لا النقل لتستمر من الناس على ان العادة لا تحكم
بان الناقلين كان منظورهم في هذا الحكم العادة بان الناس ان قليلين لا يحيط بيانهم هذا فاذكره
لا تغير عما نحن فيه فتامل فيه فانه لما كان الاعتراض بطريق المنع يكفي الاحتمال وهو لو خرج الشارع
العمل بمقتضاه على التكليف فيتبين التعبد بايجاب الشارع مع ان الظاهر انه ضرورة التكليف فاما ما قال ان التغير
باللازم فان الايجاب يستلزم الوجوب بل عينه كما حققه الشارح في اوائل مباحث الحكم اولى ان التعبد نفسه

جاز بعض اخذ الغير عبداً او جاهداً فيكون معناه الايجاب جايز عقلا اي ممتنع لا امتناع فيه
من جهة العقل سواء كان امتناعا ذاتيا او غيريا وخصص بالعقل لان الامتناع الشرعي اي
نهي الشارع عنه مقام آخر سيجيء فالمراد بقوله لذاته في قوله لم يقع من فرض وقوعه محال
لذاته في تقرير الدليل المختار مقابل الشرعي سواء بالذات او بالغير ليطابق المدعى فانه
لا شك انه ليس المدعى ان الذاتي الحكمي فانه لا نفع للبحث في الاصول وان لم يكن
ممتنعا بالذات فهذا هو الامتناع المقابل للغيري فاشار الجبائي بهذا القول الى ان
دليلكم انما يتم في عدم امتناع الذاتي المقابل للغيري لكن مدعاكم عدم الامتناع مطلقا عقلا لا يتم
في عدم الامتناع الغيري فهذا الايراد حمل قوله في الدليل المختار مقابل الغيري لان الذي في المطلوب
لا يتم اذا الدليل قائم برحمته على الامتناع الغيري كما قرر وبهذا البطلان ثبتت الاداة والمطلوب اثبات
الامتناع للبحث على الدليل المختار وهذا هو القرينة على ان المدعى هو عدم الامتناع عقلا مطلقا
فتأمل وذلك لبطلان تحريم الحلال وتحليل الحرام اما على زعم الجبائي فلانه قبيح عقلا فكيف
يكون الامر به من قبل الله تعالى واما على زعم الجمهور فلانه لا يقع عادة من الله تعالى فهو محال عادة
لا يقال هذا بالنسبة الى المجتهد من اي ما ذكرتم من تعدد الحكم الواقعي على مذهب التصويب وسقوط محل
النقض على مذهب التخطئة انما ينفع في دفع لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال اذا كان تقدير الكذب في
ضمن صور نقل نقيضه هذا الى ذلك المجتهد آخر او لم ينقل النقيض اصلا اما اذا كان تقدير الكذب
في صورة نقل نقيض ذلك الى ذلك المجتهد واحد مع تساوي الخبرين يلزم التناقض اي تحليل الحرام
وتحريم الحلال نظرا الى وجوب التعبد بالخبرين معا واي حال انه لا يندفع لزوم تحليل الحرام
على جميع تقادير الكذب بل يبقى لزومه في الصورة المذكورة وانما يندفع في الصورة الاخرى وعدم

من جهته

نقل

نقل النقيض اصلا او نقل النقيض الى مجتهد آخر او نقلهما الى آخر مع عدم التعليل لكن تمام من هو
في الجواب التصحيح صورة واحدة وهي نقل النقيض الى المجتهد آخر تباعا على ان التصحيح باقي الصور
كما للظهور لم يتعرض لا يتيان الغير الا التسليم صحة هذه الصورة من صور التصحيح وادعى لزوم المحذور
في صورة تساوي الخبرين بالنسبة الى المجتهد واحد لان تسليم الصحة منحصر في هذه الصورة وعلى الاعتبار
على الكلام وهو واقع بغير اذن الاشارة بذلك الى ان موضوع هذه المسألة والمسألة السابقة
واحد والتفاوت في المحمول اعني الجواز والوقوع وحمل ما ذكره المصنف العمل الى معنى قولنا التعبد
واقع لا دليل في ذلك فتأمل والرافضة هذا هو مذهب الشيخ نفيد والمرتضى اتبعه جماعة من الامامية
وابن ادريس بعض المتقدمين واما الشيخ ابو جعفر الطوسي ره من المتقدمين وجمهور المتأخرين
من الامامية فذهبوا الى وجوب التعبد به وهو المختار واختلفوا في طريق اثباته قال العلامة ره في النهاية
ان هذا الاختلاف في غير الفتوى والشهادة فان التعبد بخبر الواحد فيهما واجب اجماعا عقلا والعقل
بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال قول خلافه الاستدلال انه تواتر معنى وقوع الاجماع
السكوتي القطعي من الصحابة على حجية الاستدلال بخبر الواحد العدل من حيث انه خبر العدل واي جاب
العمل بمقتضاه فيكون واجب العمل وهو المطلوب ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ما ثبات الشيء
بنفسه وسقوطه وكذا لا يرد ان الاجماع السكوتي ظني فلا يكفي في اثبات اصل كلي لان السكوتي
الواقع هنا قطعي السبب وتكرر الوقوع وكذا لا يرد انه انما يثبت من ذلك جواز العمل لا الوجوب
ووجه عدم وروده انه لو لم يكن واجبا بل جائزا لم يكن الاستدلال الالزام الخصم وقد تواتر
وقوع الاستدلال والالزام وح لا احتياج الى الجوابين المذكورين في الشرح كما لا يخفى وان
كان يمكن حمل الاول على ما ذكرناه لكن الظاهر المراد من ان اثباتهم الوجوب لبعض الاشياء

الى القاعدة على الاستنباط ومنع ذلك ودعوى انحصار الادلة في الخبر مكابرة والاحتياج اليه لا ينافى ذكره
الفاضل الاعظم مع انه يمكن تصحيحه بادنى تكلف فتامل فيه مع العلم بان المبعوث اليهم لو كلفوا مع علمنا
بان فائدة كان المبعوث اليهم مكلفين ابلاغ تكليفهم واخبارهم بانهم مكلفون ولو لم يجب العمل لا يحصل
لم يحصل هذه الفائدة وفائدة هذا القيد انه لو لم يعلم ان الارسال للتبليغ الى كل من الجماعة
لهذا الغرض لا يدل على وجوب العمل لجواز ان يكون غرض الارسال فائدة اخرى فتامل ولا يكفى
في المسائل العلمية قال الفاضل الاعظم قد مر ان المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر
وهو دليل قطعي واعترض عليه المحشي الشيرازي بما حاصله ان القائل لوجوب الدليل القطعي في
الاصول لا يكتفي بمثل هذا القطعي الذي دل بطريق العموم الاجمالي لان هذا مختص بالفروع الفقه
بل قال ان الدليل الخاص على كل حكم اصولي يجب ان يكون قطعيا اقول لا نسلم ان
هذا الاجماع في الفروع دون الاصول وما نحن فيه من المسائل الاصولية لكن المستفاد من
كلام الشيخ والمصنف فيما سبق في مبحث الاجماع ان الدليل المنقول من الشافعي على حجية
الاجماع وهو قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين الاية بان هذا من الظواهر وحجية الظواهر
انما ثبت بالاجماع فلو اثبت حجية الاجماع بالظواهر لزم الدور ورد قول من اعترض على
هذا الدليل بان اثبات اصل كلي بدليل ظني بانه لا محذور فيه فان القياس مع انه اصل كلي ثبت
بالظواهر ان الاجماع على حجية الظواهر غير مخصوص بالفروع اذ على هذا التقدير لا يلزم
الدور المذكور وايضا يلزم ان لا يكون اثبات القياس بالظواهر مع انه اعترف بذلك وفيه
تامل فانه يجوز ان يكون ذلك على مذهب من يكتفي في الاصول بالظن لان المراد بما انزل
اليه القران والمراد بالكتمان الكفارة واشتهار ذلك لا يعلم نقلا حتى يرد لمن هذا دليل على ان

سبيل على وجوب العمل به بيانه على انه لو لم يجب العمل لم يجب عقابه وذلك غير ما ذكرنا فتامل
الثاني قوله هذا معارض اقول هذا اعتراض اخر بطريق المعارضة على الدليل المختار بطريق
المعارض في المعارضة تقريره انه لو كان العمل بخبر الواحد واجبا لما وقع الانكار من الصحابة
عليه لكن الانكار واقع كما في الاخبار المذكورة فلم يكن العمل به واجبا بيان الملازمة ان تركهم
ومنعه حمله عليها حاصله المحشي الشيرازي حاصل منع قول المستدل لم ينكر عليهم مع عدم صحة الحمل
لان وقوع الانكار في بعض الموارد لا ينافي وقوع عدم الانكار في مواقع كثيرة لخبر الواحد العدل
من حيث انه خبر العدل فهذا كاف للمستدل فلا يغير هذا المنع المقدمة من مقدمات
الدليل نعم هو شبهة لا بد من دفعه فاورده بطريق المعارضة مع دفعه واحتياج التعبير
بالدليل في آخر الجواب حيث قال فهو دليل عليكم لا لكم يدل على ما ذكرناه فتدبر الجواب
انهم انما انكروه مع الاذن اقول هذا الاتيم في تخلف عن غير ابي بكر لوضح النقل لان
وقوع في كل الاحاديث غير ابي بكر بعيد خصوصا سهم الا ان يقال خصوص كل من المذكورات
لم يثبت وقوعه بل انما الثابت انكار ما وهو يندفع باحتمال ان يكون للاذن قال بما
لتبليغ الاحكام اقول اشار بلفظ التبليغ لكن المراد الاحاد المرسلين لوصول الخبر الا
للاجتهاد واي محل انه تواتر انه ارسل الرسل للاخبار وان كان المرسل اليهم كانوا متعينين من
جهة اخرى ولا شك انه لا بد ان يكون المرسل اليهم متمكنين من استنباط الاحكام من الاخبار والا
لكان الارسال عبثا فثبت حجية الاحاد بالنسبة الى القادر على الاستنباط وهو المجتهد وهو المطلوب وما نقله
شارح التهذيب من الامدي وغيره وفصله المحشي الشيرازي بان المرسلين بهم الاحكام كانوا مختصين
للعوام والكلام في الخبر بالنسبة الى المجتهد لا انما يفيد الحق الا ان الاصل المنقول الخبر بالكتبة

نقلاً آحاداً وحجة فتأمل المتبع للاجماع اى الاجماع على وجوب العمل بالظواهر لان بها فى
التكليفات وطريق تصحيح هذا الاجماع وجمعه مع الآيات المذكورة مع مخالفته لها فالظاهر ان
تحمل الآيات على النهى عن العمل بالظن مع امكان الوجوب نظيره او النهى عن اتباع الظن فى وجوب
العمل مع الاعتبار او لا بنسبته اليه والا بنسبة الى الاجماع لان وجوب العمل قطعى لنا بالاجماع والدليل
الاجماع بسنده القطعى فلا اطلاق للظن على وجوب العمل فلا ينافى مقتضى الآيات ومع ظهور فاية النهى عن خبر
الفاسق ودلالته على عدم اعتبار الظن والدليل على وجوب العمل به . حجزدى اليدين ايا اقول انما يتم
هذا الاستدلال بطريق الالزام والا فليس سبيل لخبر الواحد على عدم العمل بخبر الواحد فظن كونه اول
يؤيد ذلك انه قال فى الجواب انه شئ من ذلك لم يكن لانه توقف فقط وعدم العمل به واجب اتفاق
قال الفاضل الابهرى كانه لم يعتبر خلاف الشيعة لكن اقول انه لا ينافى ما ذهب اليه الشيعة اذ القرائن على الكذب
ههنا كثيرة سيما والداعى على النقل وكونه مما يشهد جمع كثير من الغائب على مثله وعدم نقله النبى حوصه
لوكان فهو غير محل الخلاف المشكك وقوله والتوقف فى مثله اشارة الى هذا فلا نقض على الشيعة لم يحكموا
بوجوب العمل به بل بالجزم بالكذب كما ذكره المحشى الشيرازى القائل بانه يفيد بدليل العقل اى يفيد خبر الواحد
وجوب العمل بدليل العقل الظن فى تفاصيل الكل الظن مبتدأ والظان خبره الظرف المذكور وقوله
فى تفاصيل الكل ويحتمل ان يكون خبره وقوله فالعمل به اجرى تبسيط القائم من المبتدأ والخبر بما يقتضى تغيير الشرط
فى المبتدأ المذكور سلمنا ذلك فى العقليات ولم يجب مثله فى الشرعيات اى سلمنا حكم العقل ذلك فى
المسائل العقلية فلم يجب اى حكم العقل فى المسائل الشرعية الشرط الاول البلوغ اقول الاجماع واعتبار
هذه الشروط على الاجماع لو ثبت والرواية لوكانت كما شهد بها الاباتيفى بعض الشروط وانما خصوصية البلوغ
بالصبى فقد تحقق وقوعه من هذه الشرائط كلا وبعضا بالمعاشرة المفيدة للظن بأخبار الكذب ليتدبر

فى دينه ودونها فى ذلك تأمل . او فى تحريم الكذب لان هذا الاحتمال كما يجرى فى الكافر يجرى فى الفاسق فلا يصح ما الاول مانعا
وما اجاب المحشى الشيرازى من ان هذا فى الفاسق غير منضبط والاولى فى تقريره ان الضعيف ان تقال المراد بعدم
الوثوق عدمه من حيث الجراة على مخالفة الشريعة عمدا فلا تحقق فى العقيدة الكافر والكافر المراد بعدم الوثوق عدمه من حيث
ظهور الكذب من الفاسق فلا نسلم ان ذلك حقق فى الفاسق اذ ربما كان الفاسق مجتنبا عن الكذب مع انه لعل تواتر السيار وتوده اجا
واما المبتدع اقول قد عرفت تقسيم اقسام المبتدع فى مبحث الاجماع فظهر ان المبتدع وقد ظهر الامر من المبتدع بالبدعة الغير
المفضية للكفر بالفاسق الذى لا يعلم فسق نفسه وعلى هذا فقوله استباحوا المراد منه معناه الظاهر منه لانه عمل
المستحبين كما فهم صاحب المراد والمقصود وذكره شارح الشرح فى مبحث الاجماع كما مر فالمراد بالفاسق الذى لا يقبل قوله
اجماعا والفاسق العالم بفسق نفسه لجراته على الاقدام على الفسق عمدا فيرتفع الثقة عن كلامه بخلاف المبتدع فى هذا الفارق
الباعث لحصول الاجماع فى الفاسق العالم بفسقه المبتدع فرده قوم منهم القاضى ابو بكر وعبد الجبار وابو هاشم والاكثر
الشيعة وقبله قوم منهم الشافعى اتباعه والغزالى وابو الحسين البصرى واعلم ان هذا الاخلاف فى المبتدع الذى لا يتدين بجواز
الكذب كالخطابية فان ردتهم لا تقبل اجماعا لانهم جوزوا شهادة الزور لموافقتهم فى المذهب وفى نسبته الآمدى الاول الى
الشيعة افتراء عليهم نعوذ بالله من ذلك وثانيا لخصوصها بالفاسق الا اقول ان اراد خصوصها بالفاسق
الذى كلامنا فيه اى المبتدع فلا نسلم ذلك او لفظ الفاسق مطلق بالنسبة الى افراده وكما ان لفظ الحديث ليس الا عاما لكن
فيه بالنصوصية بل بالظهور فكذا لفظ الآية وان اراد خصوصها بالنسبة الى فاسق فى الجملة فلا ينفع فتأمل وثالثا لا نها
لم تخصيص اى تخصيصها اجماعا الكبر اجماعيا بخلاف الرواية المذكورة وهو العبارة انه اثبات الدليل الكبرى بدليل الظن وانه لم يكن لا
مشترك بين الآية والحديث كما فى الآية حجية الدلالة فقط واما التسوية انه فسق رد على الامدى من جعل الاستدلال
ذلك من الفسق المظنون لظهور التحريم عنده ظهور التحريم عند الشافعى للقطع بالقطع على الحد مع اعتقاد ان الفاعل ليس
بفاسق وعموم او راوا الحد فى وديا بمشاهدات وما وجه به المحشى الشيرازى من انه لعل من ربط الامام بالاسباب لا يطلق على مثله انه فاسق

او ظهور امر التحريم عنده لا دخل له في هذا فتدبر   حيث فسر الضبط بعدم كثرة السهو وحمله الآمدي على اشتراط الضبط
مقابلة الاختلال اي عدم صحة اخذ الكلام والذكر في مقابلة السهو الحسن في الضبط مما جعله ثم الاتم لمن جعل الراوي
معنى عدم هذا الشرط بان يكون المخالف لم يتضح عنده من ان للعدالة والعادل الغير الضابط يكن ان يتفق ان يكون
للموانع الا ان الامر كذلك لاجل اشتباه غير المضبوط بالمضبوط والمنفي بالمثبت فتذكر   مع حفظه اي الشية
من الدين ليخرج الكافر فان محافظته لو فرض وقوعها ليس الدين اي ليس حلية الدين بل امر آخر وانما ذكره لانه حمل
الا بهذا الحسن المراد المحافظة في امور منسوبة الى الدين ثم ما فرع على ذلك فلا يخفى ما فيه فانه لا حاجة الى ان فيه التسور
بيينه هذا المعنى مع فوت الفائدة المستفادة مما فسر به فان كونهما في امور الدين لا يقتضي كون الباعث عليهما الدين
ولا يخفى ان ذلك كما لا يخفى وبالتقييد بالحيثية اي الكن اخذ هذه الفائدة لكنها تطول بلا طائل ولو نبه بذكرناه
في بعض العبارات كعبارة الغزالي من حفظه من الدين   وانما تتحقق باجتناب امور الخ اي انما تحصل الملكة بموقوفه على
اجتناب الشخص من امور او بعد ولا يخفى انه لا بد ان يكون الاجتناب عن كل الخطايا منبعثة من الملكة فلا يخفى ان هذا
ثم لا يخفى ان ذلك اشتهار من المعنى العلة فالتقوى هو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر والمروة هو ترك ما لا
يليق عرفا فيندرج فيه ترك الصغائر الخسيسة والمباحات الخسيسة وانما ذكره بعضهم من ان المراد بالتقوى ترك ما يذم على
فعله انه يلزم خروج فاعل بعض الصغائر الخسيسة عن الامر من العادل مع انه داخل في العادل الجامع كما انه يلزم من ان
الاظهر ان التقوى ترك الكبائر والاصرار على الصغائر وترك الخسيسة فحكم مرجح   فيخرج المتبوع قال المحشي التفتازاني المراد
البدعة المواضحة اذ قد مر ان شهادة اهل البدعة مما يسمع اقول هاهنا البدعة الواضحة ان كل فاسق كما زعم قوم
تخرج بتقييده ملازمة التقوى فلا حاجة الى قيد آخر وان لم يكن فاسقا فاخراجه من تعريف العدالة محل نظر كما ذكره شارح
فلا نفع في هذا المحشي   وروي ابن عمر شتة اقوال منه ايلزم ان تارك الصلوة او الصوم عامدا او كذا سائر الواجبات
بدون الاصرار داخل في العادل بل الكاذب العامد ايضا فان الكذب ليس التقوى المذكورة ولا يخفى ان حصول الوثوق

كلام م

بقى

هذا الشخص مشكل بل لا يطاق الا بحرم العلم بالاجتناب عن سائر المعاصي حصول العلم باجتنابه عن الكذب
حتى يحصل الوثوق مع العلم بعدم الكذب فتامل لان الشهادة اخلق بالاحتياط اقول الظاهر ان
هذا الدليل الذي دل على اعتبار خصوص هذه الشرائط دل على الفرق بين الشهادة والرواية مجملا واعتبار
بعض الاشياء في الشهادة دون الرواية فتدبر والمعتبر في التفصيل هو المنصوص   رواه المعتبر اي نواه
الخبر المعتبر بصيغة اسم المفعول فتدبر   ومن لا يعلم عدالته المراد انه لا يعلم عدالته وجود او عدما فانه
تسمع فان الاجتناب ليس الفاسق المعلوم الفسق فانه لا يعلم عدالته بدليل الاجماع
اي اتفاق الطرفين في هذه المسئلة والا فقد ذكر سابقا ان الدليل قبل من الاخير الخبر الواحد
مطلقا وان كان عدلا ايضا   الفسق مانع بالاتفاق قال الشارح العلامة تبنى الخلاف في هذه المسئلة
على تفسير العدالة فان ابا حنيفة فسرها بالسلامة عن الفسق ظاهرا مع الاسلام انتهى اقول فعلى هذا لا يرد ان
كون الفاسق مانعا بالاتفاق لم يعلم ظهور الفسق مانع عند ابي حنيفة وبه يندفع في مجهول الحال من ان رد
المسلم على تعريف الشارح المحقق ايضا فان قال المقبول رواية مجهول الحال كيف يعلم ان الفسق مطلقا مانع
بل قال ان ظهوره مانع   فانا لا نمنع لظهور عدمها او ظهور العدم لكن العدم يحتاج الى ظهور
منا مقابل التمييز النظر لا غير كون العدم بينا محققا فلا يرد ما اورده الشارح فتامل   بل اشتغل العلم اقول
يمكن ان يناقش من قبل الخصم انه يكفي ذلك فان العلم بوجوب الشرط موقوف على العلم بوجوب الشرط فاذا انتفى
العلم باشتراط انتفى العلم بوجوب المشروط الذي هو التثبت اذ لم يعلم وجوبه لم يلزم علينا التوقف
والتثبت وهو المطلوب ونقول اذا لم يعلم الفسق الذي هو الشرط فيظن عدمه ويكفي هذا الظن في لزوم
ظن عدم المشروط وهذا ينافيهم لو كان الاصل العدالة او عدم الفسق وهو النزاع اشار الى الاستدلال والعلم والظن
انه هو الحق ان العدالة طارئة اقول الظاهر ان المراد العدالة الملكة والذي حكم بطريانه هو الملكة في ذلك

في ذلك لكن ظهر بان العدالة تعتبر الملكة لا مجرد الاجتناب كون الاصل هو الفسق الا ان يراد بالفسق الخروج العام المقابل
للملكة الشامل للعدم الصرف وهو غير نافع للمقام فان اثبات نفيه الفسق بهذا المعنى لتقبل الرواية
بالاجماع او بالآية محل نظر اذ المتبادر من الفسق هو الخروج الى ما باعتبار ترك واجب او فعل حرام لا العدم
الصرف فاقول انت بعد ما تلوناه عليك عرفت ان ما قال الشيخ من التقوى الى الصبي انفع بل انفع لا محل
نظر وكذا ما قاله المحشي الشيرازي ان الرسوخ معتبر في حد العدالة وعلى هذا يحصل بين العدالة وما يقابلها من [illegible: margin note]
الفاسق واسطة فيه محل نظر ايضا فانه على تقدير الرسوخ لا يلزم ظهور الواسطة العدالة هنا كون الاصل هو الفسق
بالمعنى المتبادر وكذا ما ذكره هذا المحشي ان تعميم الفسق يصحح الكلام وينحل الاشكال ايضا محل نظر لما عرفت
ان اثبات نفيه الفسق بهذا المعنى مشكل فتامل في هذا ما ذكره المحشي في وجه ترجيح الفسق من انه لا يتوقف
وجوده على وجود امور كثيرة بخلاف العدالة ايضا محل نظر ايضا فانا لا نسلم ان وجود الملكة يتوقف على
امور كثيرة كالشجاعة والجود فانه لا يحصل الا بالاطلاع عليها لا يحصل الا بالاطلاع على هذه الامور الكثيرة
لانها هيئة نفسانية خفية فتامل ثم ما ذكره في آخر الحاشية من انه قد يعارض بمضمون ما جاء في ان
كل مولود على الفطرة فمحل نظر ايضا فان كون كل مولود على الفطرة الاسلامية لا ينافي كونه فاسقا
والقرينة على ان المراد بالفطرة الاسلامية تتمة الحديث واما ابواه فانهما يهودانه او ينصرانه فتفكر
ولانه اكثر اي الفسق اكثر في افراد الانسان فالظاهر الحاق الفرد بالاعم الاغلب اقول ولا شك في ضعف ذلك
بالنسبة الى الفسق بالمعنى الذي ذكره ايضا وبهذا يتم ابطال كلام ابي حنيفة فقال لا نسلم ان هذا ظاهر
اقول هذا المنع مكابرة اذ لا شك ان الظاهر في كل اخبار الصدق من حيث انه قبل الاخبار يساوي
طرفي الخبر فضم اخبار احد بالجانبين مرجح له الحجة تعم بهذا من العلم بالعدالة كالحاج نعم ضعيفا
فلعله عرف عدالته اي عرف ان الملكة المذكورة موجودة في نفس الاعرابي

ولا تتوهم انه لا بد من مضي زمان وتكرر افعال لتحصل الملكة فكيف عرف من الاعرابي الآن اسلامه
قد عرف سابقا ان وجود الملكة لا يتوقف على مضي زمان او تكرر فعل كالشجاعة والسخاوة بل يتوقف
الاطلاع عليها وهذا ذلك ايضا على انه هيئة خفية في النفس فلعله اطلع عليه بعد مضي زمان وتكرر فعل
فانه هو المطلع على الامور ما لا يمكن الاطلاع غيره من البشر عليه فيه ثم الكافي كذا في قوله لان الاسلام يجب ما قبله
ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة ليس للاجماع على علمه بالملكة في نفس الاعرابي اذ لا ملازمة بين الاسلام والملكة كما لا يظهر
بالتامل بل هو تنبيه على انه لا مانع لكونه عادلا فان العدالة اذ الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعده ما ينافي تحصيل
الملكة النفسية مما يتوهم انه مانع مرتفع اذ محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق اي الكفر ظاهرا والامور
المذكورة تقبل الاخبار به مع الفسق الظاهر فذلك الصحيح للقياس ههنا فلا يرد انه كيف يكون
محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق وابو حنيفة يكتفي بمجهول الحال وان كان في سعة في نفس الامر اذ
هو ايضا يشترط فيه عدم الفسق ظاهرا او حاصل هذا الجواب منع عليه ظهور الصدق لقبول القول في
الامور المذكورة بل العلة امر غير مشترك كعموم الاحتياج ورفع الحرج وامثاله فتامل فلا يرد على شرطه
اقول هذا هو تحقيق المقام ان بعض ما ذكر في الفرق بين الشهادة والرواية وان الشهادة احق
بالاحتياط جار في الجرح والتعديل ويؤيد ان يكونا من قبيل الشهادة فان المحبة والعداوة
يؤثران فيه ايضا على انه حال شخص مخصوص وان لم يكونا بمرتبة الشهادة في الخصوص بل فاللائق
ان الاحتياط فيهما اشد من الرواية وان لم يدل ذلك على اعتبار خصوص ما ذكر في الشهادة كما عرفت
ايضا في الفرق بين الشهادة والرواية وبالغ بعض اصحابنا المتاخرين في اعتبار العدد في
التعديل والجرح ولا يكتفي بالواحد ولا يخفى ان هذا اشد قوة فتامل لانه يبعد العمل بما ليس
بحديث اكتفى بذكره المحدث لان كان معتمدا عنده من الرواية والشهادة لان الشهادة تعرف

بالمعاينة لم يصح الكلام في الخبر والمخالف فيه اكثر فما قيل يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل كلما اطلق
العادل في جرح شاهد او راو او تعديلهما فهو كاف في حكم القاضي والمجتهد في الحكم بلا تفتيش
عن سبب الجرح او التعديل وعلمهما به وعلى هذا القياس معنى كلام من قال انه لا يكفي ذكر السبب فيهما
او بالتفصيل وهذا ظاهر من سوق الكلام في هذه المسئلة وقد صرح بذلك عند نقل استدلال الشافعي
حيث قال وكذا في المجتهد فنقول مهما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا اقول قرر
القاضي دليله اولا بانه لو لم يكف الاطلاق في نظر الحاكم للحكم لكان لاجل انه يحتمل في
نظره ان المعدل او الجارح لم يعلما اسباب الجرح والتعديل فاشتبه عليهما الامر فحسبا غير السبب سببا واطلقا
فلا بد من تفتيش السبب ليعلم الامر كذلك ولما كان هذا الاحتمال مرتفعا بعدالته اذ العادل
لا يشهد من غير بصيرة فكان الاطلاق كافيا فاورد عليه انا لا نسلم ان المانع من كفاية الاطلاق في نظر
الحاكم محض الاحتمال المذكور فان لنا احتمالا آخر يمنع كفاية الاطلاق وهو تجويز الحاكم ان جرح
الجارح بسبب مختلف فيه لا يراه الحاكم جرحا يوجب رد روايته فلا بد من تفتيش السبب ليعلم الامر كذلك
فاجاب القاضي بان هذا الاحتمال ايضا مرتفع بعدالته اذ العادل لا يطلق في محل الخلاف اذ الاطلاق
في محل الخلاف تدليس فكان الاطلاق كافيا ولا مانع من الكفاية فتم حاصل استدلال القاضي بعد
ذلك ان كلما اطلق العادل في الجرح او التعديل فانما يكون اطلاقه في محل البصيرة مستندا
للسبب الاتفاقي فيكون اطلاقه مطلقا كافيا للحاكم في الحكم هذا كلام القاضي واما الجواب
عن استدلاله فهو منع ان الاحتمال الاخير مرتفع بالعدالة اذ لا نسلم ان العادل لا يطلق
في موضع الخلاف مستندا بالسندين المذكورين فظهر ان في كلام القاضي بعد قوله فنقول
ليس تخصيصا للمدعى اصلا بل دعواه هو ان كل اطلاق صادر من العادل كاف في حكم

الحاكم

الحاكم باق بحاله الا ان تخصيص المدعى [illegible] ثم قرر عنده ان اطلاق العادل انما هو مستند الى الاتفاق ومع التقصير
فيكون بعد ذلك النقض موافقا لما نقل عن القاضي عند تحرير الخلاف وبيان المذاهب وظهر النقض الجواب المذكور بقوله
اجيب موافق لاستدلال المنقول عن القاضي والواقع لا استدلاله انما وقع [illegible] فما قال المحشي التفتازاني ان ذكره في
الشرح بقوله فنقول وقع لبيان تخصيص المدعى في مذهب القاضي وهو فرع على ذلك الى آخر حاشيته الا انه قرات
ايما منع امن عدم فهم الكلام والله يهدي الى سبيل الرشاد والعجب انه لم يتفطن من بشارة الكلام
مفسرة الجواب السؤال وباقي المقاصد التي يرد عليها فهمه من الكلام لان فهمه غير مراد المقام وكيف ظنه تمسك العلماء
الاعلام فيه ثم قال [illegible] ان كلامهم في هذا البحث مبني على انه يجب في الرواية والشهادة ان يكون من اتبع و
الراوي عدلا في مذهب الحاكم والمجتهد ولا يكفي عدالته في مذهبه وقد علمت انه تحكم اذ ذلك المقصود من اعتبار
العدالة ان يحصل به تحصيل الظن بخبره ولا يتفاوت [illegible] بالدين اذ الكفر حرام في جميع
المذاهب انتهى فاقول هو خبط لا يشق غباره [illegible] فان كلامهم في هذا البحث مبني على انه تحقق في
الشهادة والرواية ان يكون الشاهد والراوي عدلا في نظر الحاكم بمعنى انه يعتقد الحاكم ان هذا الراوي متلبس بملكة
عدالة تعتبر في قبول الرواية عند الحاكم سواء يرى الحاكم العدالة المعتبرة في قبول الرواية عدالة الراوي
في مذهب الراوي اي محافظة الراوي على الحرام والحلال في مذهب الراوي او غيره فان المجتهدين خالفا
في تعيين العدالة والجرح المعتبرين في قبول الرواية وردها وبهذا المعنى يقال انه قد اختلف في اسباب
الجرح والتعديل فان كان يرى الحاكم ان العدالة المعتبرة هي العدالة في مذهب الراوي بالمعنى المذكور فلا بد ان يثبت
عدالة الراوي في مذهب الراوي عند الحاكم وان كان الحاكم لا يكتفي بذلك بل يرى ان العدالة المعتبرة
هي العدالة في مذهب الحق باعتقاد الحاكم اي محافظة الراوي على الحرام والحلال عند الحاكم فلا بد ان
يثبت عند الحاكم عدالة الراوي في المذهب الحق عند الحاكم وهذا المبنى حق صحيح لا شك فيه [illegible]

فان الراوي اذا لم يتصف في نظر المجتهد بالعدالة المعتبرة عنده او بما يوجب الوثوق عنده او بالجرح المعتبر عنده
لم يكن له العمل بمقتضى الرواية او ردها اجتهادا فان اعتبار العدالة بمعنى خاص في الراوي لاجل ان اعتقاده
لا يحصل الوثوق بالشخص وان كان متصفا بالعدالة بهذا المعنى المعتبر عنده وان كان الكذب حراما في
مذهب الشخص فظهر ان العدالة في مذهب الراوي لا يفيد الا اذا كانت العدالة المعتبرة عند الحاكم
عدالة الراوي في مذهبه وذلك لا ينافي ما هو مبنى هذا البحث من انه لا بد ان يكون ثبت الراوي عدلا
في نظر الحاكم اي اعتقاد الحاكم انه عدل بالعدالة المعتبرة وان كان هو العدالة في مذهبهما حتى تخرج
الفاضل المحشي لان العدالة المعتبرة للوثوق هي عدالة الراوي في مذهبه فهو مقام آخر لا دخل له هنا
فما توهم هذا الفاضل ان كلامهم في هذا البحث مبني على انه يجب ان يكون الراوي والشاهد عدلا في مذهب
الحاكم بمعنى حيث فعلهما جميع الحلال والحرام بمذهب الحاكم ولا يكفي حيث فعلهما على الحلال والحرام بمذهبهما ولهذا
قال في الحاشية السابقة واشار اليه هنا ان هذا محل تامل اذ لو كان المعتبر بمذهبه ان ارتكب
ما هو حرام بمذهب الحاكم لحصل الوثوق بقوله اذ الكذب حرام على جميع المذاهب فالقول بانه غير
موقعه لكن توهم ان الكلام من جهة هذا التوهم فاسد بل انما هو مبني على ما عرفت فان من شرط ذكر اسباب
شرط ليثبت عند الحاكم كون الراوي عادلا بالعدالة المعتبرة عند الحاكم وان لم يكن مبنى على حفظه فروع
الحاكم فان العدالة المعتبرة مختلف فيها فالخلاف المذكور في قول الكشف قد اختلف في اسباب
الجرح والتعديل بل المراد منه الخلاف في تعيين العدالة والجرح المعتبر لا الخلاف في الحلال والحرام في
الفروع هذا ثم لا يخفى ان قول المحشي ان كلامهم مبني على انه لا يكفي عدالة الراوي والشاهد في مذهب غير الحاكم
بل بناء على انه لا يكفي عدالة الراوي او الشاهد في نظر الجارح او المعدل الخ فيه من جواب ... لا الغافل
وغيره لكن ان بناء الكلام على ان المعدل والجارح ربما حكموا بسبب لا يراه الحاكم سببا ولا منافية

طرق

لعدالة الراوي في مذهبه الى هذا الكلام قائل فان قلت قد قرر هذا المحشي الفاضل مبنى الكلام وقرر لكن مطلوبه انه
لا يجب ان يثبت عند الحاكم ان الراوي او الشاهد عدل بالمعنى المعتبر للعدالة عند الحاكم بل
لو ثبت عند الحاكم انه عادل باي معنى كان للعدالة بالمعاني المختلف فيها للعدالة كان
كافيا للحاكم في الحكم او تحصيل للحاكم ح ايضا الوثوق بقوله اذ الكذب حرام على جميع المذاهب
قلت هذا مع انه مخالف لعبارته كما يظهر لك بالتامل في عبارته ليس ايضا لما عرفت ان من اعتبر
عدالة بمعنى خاص في الراوي او الشاهد زعم انه لا يحصل الوثوق بقول الشخص الا اذا اتصف بهذا المعنى
الخاص وان كان الكذب حراما في مذهب الشخص فانه على هذا زعم لا يعلم احترازه اي الشخص عن الكذب
الا ان يعلم اتصافه بهذا المعنى الخاص فظهر انه ما لم يثبت عند الحاكم العدالة بالمعنى المعتبر عنده
لم يحصل له الوثوق ولا يكفي العدالة بمعنى من المعاني وان كان الكذب حراما في جميع المذاهب فتدبر
وثانيا انه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله الصفة الثابتة بالعدالة الا منافي ذلك فان
علم العادل بان الجرح الذي راه جرحا موافق لمذهب يكفي لحكمه بالجرح ولا يلزم تعرضه للخلاف
اصلا واما ما ذكره المحشي الشيرازي من ان ذلك لا ينفع في دفع الاعتراض لانه اذا كان
كذلك فيحتمل كون العدل متعلقة لمن لم يكن اجتهاده موافقا لراي الحاكم او المجتهد اي معتقدا
هذا اغاثته حرام المحب فباطل فان قول العدل المعدل لا يوجب الا الظن ان الراوي او الشاهد عدل
باحد المذاهب في تعيين العدالة وقد عرفت انه لا يكفي لرجحان الرواية في نظر المجتهد بل لا بد ان يثبت عنده
انه عدل بالعدالة المعتبرة عند الحاكم فالاستدلال بانه لو اكتفى بالاطلاق لا ثبت ما يثبت مع
الشك بناء على الخلاف في تعيين العدالة والجرح المعتبر تمام لا اعتراض فيه فالمختار انه يجب ذكر
السبب الا ان يعلم المجتهد والحاكم مراد المعدل والجارح من العدالة والجرح اما اجتهادا او تقليدا في

لا حاجة الى ذكر السبب الا ان يقال ذكر هذا السبب حكاية واما ما قرره المحشي التفتازاني من ان المراد بالشك
المذكور في الاستدلال الشك الحاصل بسبب الالتباس والاشتباه حتى يكون الجواب ان العدل لا
يحكم بالجرح مطلقا لا الشك الحاصل بسبب الخلاف في العدالة والا لم يكن الجواب منطبقا فهو
فهو تصحيح للكتاب بغير نافع في تصحيح الاستدلال لان للمستدل ان يقرر الدليل كما قررنا فيسقط الجواب لجواز
في التعديل خاصة لا يخفى قوة الدليل المنقول من الشافعي وجريانه في التعديل ايضا
وضعف الفرق الذي نقل منه فتامل بخلاف العالم قد عرف ان العلم لا ينفع مع الخلاف لانه
يحتمل ان يبني الجرح على مذهبه فتامل وقد عرفت ان الاخذ لظاهر الآية فيه بلفظ الجمع قد عرف من
كل من الاقوال فعليك بالترجيح اذ المسئلة اجتهادية وان لم يرجح المصنف احد الاقوال لتكافؤ الادلة
والاجوبة في نظره فتامل ولا تلتفت الى ما ذكره هنا من التكلفات والتعسفات منها حكم الحاكم التعديل
والجرح طريق ظاهر ترك للظهور وذكر ما هو محل النظر وان كان يراه شرطا فهو تعديل اتفاقا اقول
لا شك ان هذا يدل على حكم الحاكم بعدالة الشخص لكن في كفاية ذلك انما حكم الحاكم الآخر او عمل مجتهد آخر
بمقتضى روايته باعتبار ان هذا اعتبر له الشهادة من الحاكم الاول او المجتهد الاول عدالته
او عدم كفاية ذلك باعتبار انه هذا فتوى منهما فلا ينفع للمجتهد الآخر والا لزم تقليده لنظره الاول
هو النظر فتامل تامل ليس تعديل اقوال ظاهر معاند المختار اي القول بالتفصيل يقتضي ان يتوقف الكذب.
اذ ليس تعديل وان علم انه لا يروي الا عن عدل ويعلم ان يقول به اخذ الدليل المذكور الا انه عليه
ثم كغيرهم الى ظهور الفتن اي كل واحد منهم قبل والا فهو مجهول الحال بخلاف ما بعد الفتن فان الداخلين
الفتن من غير متعين لعل الصحابة ومن وقع تعديل لهم لا يقبل لان المحق من الطرفين غير معلوم بزعمه فان الداخلين
مجهول الحال لانه لا يتميز الرافع فالتعديل لا ينفع اعتقاده بهذا القائل واما تغيير الحسن بغيبة عثمان او معاوية

فالحق فيه

فالحق فيه انه ان جعل ظهور الفتن غاية عدالتهم كما فعل سائر الشراح فالمراد بالفتنة فتنة عثمان
وكذا فسرها الشراح بها وان جعل غاية كونهم كغيرهم كما فعل الشارح المحقق فالمراد فتنة معاوية
وكذا فسرها الكشف بها فتامل من الكتاب اقول في دلالة الآيات على عدالتهم نظر اما الاولى فلان الوسطية
لا تقتضي الوسطية في كل الامور حتى يلزم العدالة المصطلح ولو فرض ان هذه الوسطية بالعدالة فانما هو
العدالة بالمعنى اللغوي فلا ينفع في المقام ايضا لا ان المخاطبين جعلناكم هم الصحابة خصوصا اذا كان
المراد من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا فان تخصيص المخاطب بهذا الحكم تحكم محض لان المراد اما كل المسلمين او كل المكلفين
واما دخول من صحب ولو لحظة في الخطاب دون باقي المسلمين الموجودين قبلا وحده التحكم الا ان يقال
دخول كل المسلمين في الخطاب الا ما اخرجه الدليل وما سوى الصحابة خارج عن هذا بالاجماع واما
الآية الثانية فلان الخيرية لا تدل على العدالة لجواز ان يكون للامر بالمعروف والنهي ولا لاختصاصه بالخطاب
بصيغة الجمع على العموم محل الخلاف واما الآية الثالثة فلان المدح لا يدل على العدالة خصوصا بصفة
خاصة مع انها مختصة ببعض الصحابة ومن الحديث قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم اقول بعد تسليم صحة الحديث
لا نسلم ان الاقتداء عام في جميع الامور فلعل المراد بالاقتداء الاقتداء في الكلام واما الحديث
الآخرين فلا يدل الا على المدح وهو لا يستلزم العدالة ولنا انه ما تحقق عنهم بالتواتر تواترا ما ذكر
من كل الصحابة ثم والحق انه تواتر عن بعضهم بعضا فيحمل على الاجتهاد اقول من انصف من نفسه ورجع
الى كتب السير والتواريخ علم ان كل ما صدر عنهم لا يمكن حمل كله على الاجتهاد بل العلم اليقيني العادي حاصل بان
بعض ما صدر عنهم لا اكثره على سبيل العناد مع الحق وابطاله عمدا فالحق ان الصحابة ايضا كغيرهم فيهم
العدل وغيره وقد انصف الفاضل التفتازاني في شرحه على المقاصد حيث قال ما وقع من الصحابة من المحاربات
والمشاجرات على الوجه المذكور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد

جاوز عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والعنو كان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب
الملك والرياسات والميل الى اللذات والشهوات وليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقى النبي
بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب الرسول صلعم ذكروا لها محامل وتاويلات بها تليق وذهبوا
الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقايد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق
كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من
الظلم على اهل البيت فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة لا اشتباه على الاراء
ويكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهدم منه الجبال وتنشق الصخور
ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الاخرة
اشد وابقى انتهى وان ابتني عليه ما تقدم اقول اكثر دلائل ما تقدم لا خصوصية له بالصحابي فتدبر
واما الصحابي بيان حقيقته المخصوص في العرف باصحاب النبي فلا اقول يمكن ان يقال لما ثبت
ان المعنى اللغوي هو القدر المشترك فالاصل عدم نقله الى معنى اخر فالمظنون ان الصحابي المخصوص
باصحاب النبي ذلك وجوابه ان هذا انما يكون اذا لم يثبت عرف مجدد والخصم ادعى العرف المجدد
لكن على هذا كان على الخصم اثبات العرف المجدد فالاستدلال قوي ما لم يثبت العرف المجدد
ولم يثبت مثله في التصحيح اقول انه لا فرق في العرف من اصحاب الحديث مثلا واصحاب فهم الملازمة
قال واما ما ذكره المحشي الشيرازي من انه لم يتعرض اكثر لدفع اجوبة المصنف عن دليل الخصم اكتفاء بما حققه
بقوله ولا يخفى او بعد ذلك بسبيل الجواب انتهى اقول لا يفهم من كلام الشارح انه اختار مذهب من شرط طول
الصحبة حتى يلزم عليه دفع اجوبة المصنف فان دفع دليل خاص لا يوجب الاعتقاد بمذهب الخصم فلا يلزم
عدم حاجته دليل خاص من الخصم لبعضه فتامل انتهى اقول الظاهر ان هذا المنع في معنى الاصطلاحي

مكابرة

مكابرة والمختار هو المذهب الظاهر فدعواه لعدالته صدق ظاهر الى دعواه صحابيته صدق ظاهر انه
حاول فاللام في قوله لعدالته لام التعليل لا الصلة فكان لفظ دعوى العدالة الواقع في عبارة المحشي الشيرازي
في قوله هذه العبارة تشعر بان خبر العدل غير دعوى العدالة تفيد القطع وليس كذلك
سهو من قلم الناسخ والمناسب ان يقول في غير دعوى الصحابية بل الصواب ان يقول في غير ما هو منهم فتامل
ثم اقول قوله ظاهر لا قطعي اشارة الى كونه منها انما يفيد في قطعية صدق دعواه ان ظهوره
فهو رد لقول من قال انه لا يقبل دعواه واشارة الى رفع ما هو منشا توهمه ولا يدل ذلك على انه
لولم يكن منها يفيد خبره القطع فسقط ما اورده المحشي الشيرازي مع توجيهه الذي لا يرضى به كل
طبع سليم فتدبر في خبر الواحد اي في وجوب العمل بالخبر الواحد اما خبر اخر بطريق الاضافة اي خبر محل
اخر كما صرح به في الاحكام ويمكن جعله بطريق التوصيف لكن الاظهر ارادة هذا المعنى حتى يكون اشتراط
تعدد في الجملة فالمجيب نفى اشتراط العدد وان كان بطريق البدلية فتدبر والاكثر عليها جوابها اقول
المراد اكثر ما اذ لا يخفى عدم جريان الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني وهو قوله وايضا فلا يخرج بما ثم
ما ذكرتم عن كونه خبرا واحدا او عدد فقيل مع ذلك ايضا فهو دليل عليكم لا لكم اذ المجيب يعمل بالخبر الذي قبل
فيقبل للوالد ما للوالد اقول القلم الاول للاختصاص والثاني للانتفاع على قياس العبارة الثانية فان لفظ على
مقابلة للام الانتفاع ههنا فلا قلب في الكلام والا بان حمل اللام الاول على الانتفاع كما فعله المحشي
الشيرازي حتى يكون الكلام من باب القلب فتامل لعموم حكم الحديث اي حكم الرواية عامة فلا يخص امر
معين حتى يكون المحبة والعداوة مؤثرة فيه اذ لا يترتب العادل المضرة بشخص واحد بل هي مضرة لعامة الناس
ولا يخفى انه لا يتم هذا فيما كانت الرواية مخصوصة بشخص والحجة اذا كان عاما او عدم ما يخص خاص لكن هذا نادر
ويمكن ان يقال ان هذه الرواية الخاصة ايضا يثبت حكم عام وهو وجوب حكم الفاسق بمقتضاه من المدعي والالزام

واعتقادهم قبلناه فيه اذ ربما يكون تساهل في الشهادة ايضا ثم لا يخفى انه قد مر سابقا عدم اشتراط
المذكورة وعدم القرابة والعداوة في الرواية فاعادته لاجل التفصيل ومنها الاكثار فقد فرق الاكثر
بالاكثار في الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرءا سمع منا حديثا فوعى فرواه كما وعى فرب حامل فقه الى من
هو افقه منه قال المحشي التفتازاني يكفي احرازه في غير المذكورة اي من الشروط المذكورة وذلك لان
المروي بالمعنى المشعر بعلية الى اخر ما قال اقول فيه نظر فانه لو كان الاستدلال من الحديث من هذا الوجه لتم
فيما هو المقصود اثباته فضلا عن باقي الامور المذكورة اذ غاية ما ذكر عموم الممدوح في الحديث فرادة
اي كل من حفظ الحديث عنه ورواه كما حفظ بلا زيادة ونقصان وعلى تقدير تسليم ان الممدوح
يقتضي وجوب العمل وقبول الممدوح فلا نسلم ان الراوي من جملة افراد الممدوح اي من حفظ وروى
كما حفظ فلعل الخصم منع اتصاف غير الفقيه بذلك الوصف قال لا اعتماد على حفظه ونقله
كما هو مذهب من لا يكون فقيها وورود المنع في باقي الشرائط مثل عدم القرابة والعداوة والامر اظهر فانه
لا اعتماد على العدو وكذا الباقي ودعوى العلم بعدم مدخلية الفقه في الاعتماد لو سلم فهو
في المطلوب وكان التشبث بالحديث لغوا فتامل فظهر ان اثبات العموم في قوله امرءا سمع لا ينفع الاول
ويمكن ان يقال التشبث بالحديث لاثبات ان النقل بلفظ النبي كما هو بلا زيادة ونقصان كاف
اذ ربما كانت مناقشة الخصم في هذا لاجل انه توهم ان الراوي لابد ان يعلم معنى الحديث لئلا ينقل ما غير
ما هو مورد الحديث ولذلك اعتبر علمه بالفقه والعربية ومعنى الحديث فاذا ثبت ان الممدوح المذكور ان
نقل اللفظ كما هو كاف ثبت انه لا يشترط هذه الثلاثة لضرورة انه لا دخل لها في حفظ اللفظ كما هو فان
اهل العجم ممن لا يعرف العربية اصلا والعوام يحفظون القرآن وغيره من العبارات العربية ولا يخفى انه لا يخرج من شمول هذا
الكلام في باقي الشروط السابقة هذا واعلم ان صاحب الاحكام وكذا العلامة في النهاية نقل الحديث المذكور

بعبارة

بعبارة اخرى وهي نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما وعاها فرب حامل فقه ليس بفقيه و
هذا وجه استدلال فانه عمم حاله واقره على الرواية وان لم يكن فقيها ولو لم يكن مقبول القول لما كان
كذلك فلعل كان محل الاستدلال الجزء الاخير من الحديث فيسلم من منع ما اشرنا اليه اولا ثم اقول ان المقام يقتضي كلام
وهو ان النص يجوز في الحديث النقل بالمعنى كما سيجيء فهل يجوز في كل حديث رواه انه نقل بالمعنى فلو لم
يكن فقيها عارفا بالعربية ومعنى الحديث لم يحصل الاعتماد على روايته فيجوز النقل بالمعنى مع عدم
اشتراط هذه الامور في القبول محل اشكال الا ان يقال عند التميز من ان ينقل الحديث بالمعنى دون
ان يكون فقيها عالما بالعربية فاذا لم يعلم تعاجم الفقيه يعتمد على حديثه لانه ان لم يكن فقيها
كان حديثه المروي بعينه لفظ النبي وان كان فقيها فلا كلام فتامل الاعتماد على خبر غير عالم بخبر
النبي صلعم ولا يخفى ان المراد بموافقة القياس عند من اعتبر عدم مخالفته اذ لم يذهب احد الى لزوم
في كل خبر وجود قياس يوافقه فتامل فبنى قولهم على عدالة جميع الصحابة قال المحشي التفتازاني
بناء على ان الظاهر من حال الصحابة ان لا يروي من غير النبي اقول هذا المبني ظاهر البطلان ويمكن تقرير المتن
بوجه لا يحتاج الى هذا البناء بان يقال معنى الكلام ان قبول هذه الرواية مبني على عدالة جميع الصحابة
اذ لو كان الراوي المذكور عدلا لانه صحابي فلا يجزم بصدور القول من النبي لانه سمع من النبي او
سمع من عدل سمع من النبي فيكون مقبولا وان لم يكن الصحابة عدولا لم يعلم عدالة هذا الراوي اذ لعله من
ان بعض صحابيته بل نقل روايته لا وجه فربما نقل من واسطة ولم يعلم عدالته فقال فلو خلاف
ظاهر الكلام فانه عدالة الراوي شرطا آخر لابد منه وهيهنا ليس الكلام فيه ثم لا يخفى ان ما ذكره المحشي
في جواب قول القاضي لا ينتفع به مذهب بل انما ينتفع به هذا الساكت هو غير نافع لمذهب المعترض فانه
قال حمل عليه انه سمع منه صلعم وكون الراوي العدل لا يجزم الا اذا كان الساكت عدلا لا ينفع في انه سمع منه صلعم

فتأمل ويمكن ان يقال في دفع كلام الفاضل ان الظاهر من كلام الصحابي اذا قال انه عليه السلم قال كذا او سمعته
بلا واسطة والاحتمال الآخر لا ينافي الظهور لان قوله ذلك او سمعته امر كذا يأبى ان يكون
ذلك منقول القول ويمكن ان يكون ذلك اشارة الى اصل القول وبيانه ومحال الكلام
ان هذا القول ظ دلالته في تحقق الامر والنهي بحسب جزم الصحابي والعادل لا يجزم بوقوع شيء
غالبا الا اذا علم وقوعه فالظ وقوع الامر والنهي وعلى هذا كان قوله ذلك ظ في تحقق كونه
امرا مقدمة من مقدمات الدليل والعقل لا يجزم بشيء الا مقدمة اخرى كما هو الظ من العطف والذي
قدرنا تحقق الامر والنهي بحسب جزم الصحابي حتى يرتبط المقدمتين ولو اخذنا التحقق في تحقق الواقع
يؤخذ قوله والعدل لا يجزم دليلا عليه فالمناسب حمل الواو لفظا او كما لا يخفى او يعتقد ما ليس بمسموع
ما سواه كان اعتقاده من الصيغة المسموعة امرا باعتبار انه ظن ان الصيغة المذكورة صيغة الامر
او باعتبار انه استنبط من الصيغة امرا كان يعتقد ان النهي عن الشيء امر بضده فانه اعتقد من صيغة النهي
المسموعة امرا لا باعتبار ان الصيغة صيغة هذا الامر بل لانه مستلزمة له والنهي يعكس ذلك
وكان معنى قوله لكثرة الخلاف والوهم فيه كثرة الخلاف والوهم فيما سمعه باعتبار استنباط الامر
والنهي او كثرة الخلاف والوهم في كل من الامر والنهي باعتبار استنباطهما من الاشياء ويظهر من هذا وجه
صحة التمثيل بقوله كمن يعتقد اه وجعل في كتاب الاحكام اعتقاد الامر من النهي عن الضد وبالعكس احتمالا
مقابلا لاحتمال اعتقاد الامر والنهي من الصيغة المسموعة وذلك مبني على انه خص الاعتقاد من الصيغة
بالقسم الاول مما ذكرناه ههنا فتأمل ولا يرد عليه امرا ونهيا فلانه يلتزم العمل بمقتضى هذه الرواية
لتجويزه ان استنباط الصحابي الامر والنهي على خلاف ما هو الحق باعتقاده فبعيد منهم انما الاثر في
محل الخلاف لو همهم التدليس والتلبيس وهو بعيد منهم وان لم يعتقدوا ذلك فجزمهم انما يكون فيما

يكن

يكن امرا ونهيا اتفاقا فيكون حجة واما ان الصحابة كانوا عارفين باوضاع اللغة ووجوه الاستنباط
فيبعد في نظر المجتهد استنباط الصحابة على خلاف ما هو الحق عنده بناء على حسن ظنه باصحاب
الرسول فظن كل مجتهد ان استنباط الصحابة موافق لما هو الحق باعتقاده فكان روايته حجة عنده
فتدبر والاظهر ان كل ذلك مبني على اتصاف الاصحاب ع درجات الكمال وقد عرفت ما فيه فان
فالاكثر على انه حجة اي حجة من حيث انه رواية عن النبي فانه ظ في ان الآمر هو النبي وان كان الخصم
اتى في المنتهى المعتمد فلو ذكر في الاستدلال الخصم بعض الاحتمالات التي لا ينافي الحجية لا يتصور فيه
لان المقصود نفي حجيتها من هذه الجهة على ان بعض الاحتمالات المذكورة سوى الحجية الظ كاحتمال
ان مراد الصحابي امر بعض الائمة فانه ليس بحجة اتفاقا فقد يرتهم اقول ما نقل من الفاضل سابقا من ايراد
بين ان يكون سمعه منه او من يروي قائم ههنا بالطريق الاولى لانه لفظ قال امر صريح في عدم الواسطة
فالاعتبار على عدالة الاصحاب وما يتأتى على جوابه يجري ههنا كما ذكر سابقا فتأمل لانه ظ في تحقق السنة
عن النبي ص ذكره هذا ايضا وايضا ما المذهب الاكثر لا دليلا عليه اذ هو ههنا في صدد تحرير الخلاف
ومقام الاستدلال بعد تحرير الخلاف فمعنى الكلام ان الاكثر على انه حجة باعتبار ظهوره
في الانتساب الى النبي والخصم ينكر ذلك وهذا البيان لاجل انه لا يتوهم ان الكلام في الحجية باي جهة
كانت والخصم ينكرها ثم بعد تحرير الخلاف قال لنا واما تقدم اي انا في اثبات الحجية بالاعتبار
المذكور ما تقدم في المسئلة السابقة من ان ذلك ممن كان مختصا بتخصص عرفا وان احتمل غيره
لغة واما في نفي الحجية بالاعتبار المذكور ما تقدم من الاحتمالات وعلى ما حررنا فلا يرد ان دليل
المذهب المختار ههنا يقول لانه ظ فلا وجه لحواله الى ما تقدم والعذر بعدم وقوع التكرار كانوا
لا يقطعون في الشيء التافه اي لا يقطعون يد السارق في الشيء القليل العديم القيمة وهي كناية عن قلته

من نصاب القطع وهو ربع دينار على مذهب اكثر الائمة وانه ارادوا على الجماعة وانه حجة اعترض عليه ان
الكلام في طرق الرواية فالحجية باعتبار الاجماع لا دخل لها ههنا وقد يوجه بان الاجماع
لابد له من مستند والظاهر من الصحابة ان اجماعهم لاجل حديث سمعوه من النبي عليه السلم اذ لو كان
استنادهم الى الكتاب لكان مستندهم معلوما بناء على ان القرآن لا يختص بالحجة اخر او فيه تشنيع
الاستدلال الى اجماعهم المنقول بقول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون والكلام على تقدير الاجماع
ولكن استنادهم الى القياس ونحوه من الحجج الضعيفة فتبين الان مستندهم الرواية فتوكد
نفعل او كانوا يفعلون بل بواسطة هذا الرواية هذا ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال في فيه
ظني لقول الظنية ههنا باعتبارين احدهما باعتبار دلالة كلام الصحابي على وقوع الاجماع فانه
ظاهر فيه لا نص والثاني باعتبار ان النقل آحاد ويمكن ان يكون قول الشارح اشارة الى كليهما
ويمكن ان يكون اشارة الى الاول فقط بناء على ان الكلام في الضعف والقوة باعتبار طرق الرواية
لا الرواية فما ذكره المحشي الشيرازي بقوله وانه المروي ظاهرا لا نص فعلى تقدير قطعية الطريق تكون المخالفة اما
عكس كلام الشارح او في ضمنه والتشبيه بالخبر الواحد لنقض قاطع باعتبار ظنية الطريق لا يستلزم ان المراد
بظنية الطريق فيما نحن فيه ما هو المراد ثمة اذ التشبيه باعتبار ظنية الطريق مطلقا فتامل ويمكن ان
يقال قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون على تقدير ارجاع الضمير الى الجميع انما يفيد ان الكل باشر
ذلك الفعل بل بما قبل من شيوع الفعل وعدم وقوع الانكار عن احد فيقال الجميع بل الظاهر في
بعض الافعال كما اذا قال كانوا يقطعون يد السارق بالمال الحقير فان الظاهر ان الجميع لا يباشر
القطع بل وقع ذلك شايعا بحيث لا انكار من احد وعبر عن هذا بفعل الجميع فكان هذا اجماعا
سكوتيا فنقول على تقدير قطعية الطريق من الجهات المذكورة ايضا يمكن المخالفة باعتبار ان

منقوله

منقوله ليس قطعيا بل ظنيا ويمكن ان يكون كلام المحشي الشيرازي اشارة الى هذا فتامل او ناوله كتابا
يروي عنه المناولة تقرنه المعاطاة وعرفا ان يقول الشيخ خذ هذا الكتاب وحدث به عني فقد سمعته
او اشار الى كتاب معين وقال مثل ذلك قال الغزالي مجرد المناولة دون لفظ الاجازة وما في
معناها لا تغني لانه ليس فيها ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا يصح الحديث بالمناولة ولا بغير لفظ
للمناولة فهو زيادة تكلف احدثه بعض المحدثين بلا فائدة او كتابة اليه بما يرويه اي كتابة الشيخ
اليه اني سمعت هذا الحديث وقال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا او حدثني كذا او نحو ذلك من العبارات
مع كتابة لفظ الحديث سواء عقبه بكتابة الاجازة ام لا لكن في مستنده بما هو مراد كتابة الاجازة
خلاف وبالجملة لا بد من الكتابة من كتابة ما يرويه اي الحديث كما صرح به الشارح وكتابة ما يدل على انه
سمعه فما ذكره المحشي الشيرازي ان صورة الكتابة ان يكتب اني اجزت لك ان تروي عني هذا
هذا الكتاب او ما صح عندك انه من مسموعاتي فليس معنى الكتابة التي هي احد مستندات تحمل
الاجازة بل هو اجازة مكتوبة يظهر جميع ما ذكره من النهاية وساير كتب الاصول والدراية
اجزت لك ان تروي عني كذا اقول لفظ كذا اشارة الى كل عبارة عبر بها عن الحديث
بعد ذكر عبارة اصل الحديث كان يقول مثلا اجزت لك ان تروي عني حديث الغدير او
حديث المنزلة وما في كتب التهذيب او ما في صحيح البخاري والمراد بما صح عندك اعم من شيء معين
من المذكورات بل كلما ثبت عندك انه من مسموعاتي لك روايته عني وظاهر هذا اعتراض جمع
الى شيء من الاقسام السابقة كيف ولو كان معناه ما يرجع الى احد الاقسام السابقة كان اقوى من الاقسام
المذكورة لانه يجتمع فيه القراءة مع الاجازة وايضا كيف يصح الخلاف في صحة اخبرنا وحدثنا فيها
فظهر ان الترديدات التي ذكره المحشي الشيرازي لا يشار اليه كذا لا يوافق لما هو المراد منه اصلا فتدبر

وان كان هو الاخبار لغة اقول ضمير هو راجع الى الانباء فمعنى الكلام ان ما قاله الشيخ في صورة الاجازة انبأ
للحديث عرفا وليس اخبارا عرفا وان كان انبأ اخبارا هين الاخبار لغة في صدر انه لما توهم انه لما
كان الانباء هي الاخبار في اللغة فكيف صحة انبأنا دون اخبرنا دفع هذا التوهم بانه وان كان كذلك
في اللغة لكنه غير مستعمل هنا في معناه اللغوي بل معناه العرفي فان الانباء استعمل في العرف
الايذان والاعلام بخلاف الاخبار فمن توهم ان ضمير هو راجع الى ما قاله الشيخ في صورة الاجازة
كالتمييز الذي هو اسم ان في قوله انه انبأ فخرج عن قانون الاستقامة وغفل عن طرز الكلام ولعل
المحشي الشيرازي توهم كذلك ولذلك تصدى لبيان صدق الاخبار على فعل الشيخ ههنا ثم الخبر
ان لفظ السكوت الواقع منه في هذه الحاشية لا ارتباط له بالاجازة فان ما يحتج فيه ههنا
انه انباء او اخبار انما هو عبارة الشيخ في الاجازة لا سكوت الشيخ نعم بذكر ما ذكر في القراءة على
الشيخ مع سكوته فكانه نقل هذه العبارة عن ذلك المقام وغفل عن اصلاح لفظ السكوت والله اعلم
بالحقيقة مثل اهل بلدة كذا اي بحيث يخلو الاجازة من لم يكن موجودا في هذه البلدة ولو جاء بعد ذلك
مدة او ابدا في هذه البلدة اذ لو كان المراد هو الموجودين في ذلك العصر في ذلك البلد لكن
اولى بالمنع من جميع الامة الموجودين الظاهر ان العدل لا يروي الا لغيه العلم الظاهر ان مراده
بالعدل المذكور من اجازه الشيخ واكثر العلاقة وفسره بالشيخ المجيز ولكل منه وجه لكن ما ذكره
الشيخ المحقق اوفق بالمتن ليعمل من رواها متعلق بقوله ارسل وما ذلك الا الاجازة اي
من النبي عليه السلام احاديث في هموم صحته المكتوب اليه ال قال المحشي الشيرازي هذه الصورة داخلة في
المناولة والكتابة اقول وجوز في الكتابة مع ما فيه الكتابة هو المحشي لا تصور اذ لا كتابة ههنا الا
وفي الكتابة به فقال اذ قال حدثني فهو كذلك اي ان نقل الراوي في صورة الاجازة الحديث عن

الشيخ باي عبارة كانت فهو كذب فلفظ حدثني كناية عن نقل الراوي الحديث من الشيخ والغرض من كذب خصوص لفظ حدثني
بل المراد ان نقله الحديث مطلقا في صورة الاجازة كذب اذ لم ينقل ولم يحدث الشيخ له الحديث فان ما يعتبر
وحده بينهما والاسلم بحديث فظهر مما قررنا ان ما يقتضي سياق الكلام من انه دليل على نفي جواز الاجازة
مطلقا كالدليل الثاني صحيح منطبق عليه ولا خصوصية انفى صحة لفظ خاص كما توهم المحشي الشيرازي
يشعر بان المراد ما ذكرنا قول الشارح في آخر الجواب فانه لم يحدثه ويجوز الرواية عنه قال نقلوا عنه
احاديث في وقايع متحدة بالفاظ مختلفة اقول لفظ متحدة نعت للوقايع وقوله بالفاظ متعلق بنقلوا
احاديث والمعنى ان تواتر ان الصحابة نقلوا عنه احاديث بالفاظ مختلفة في كثير من الوقايع المتحدة اي
تكون الواقعة التي حكاه كل احد من الناقلين متحدة مع الواقعة التي حكاه آخر من الاحاد اي الواقعة
كنصبه عليه السلام عليا للخلافة يوم الغدير على المنبر مثلا اي بعينها حكيه الجميع مع انه نقلوا تلك
الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة والذي قاله عليه السلام واحد قطعا بناء على تواتر ان جميعهم نقل
امر واحد بعينه فتلك الاحاديث التي بالالفاظ المختلفة كما لا يكون سوى واحد منها
نقلا باللفظ لو كان وكان الباقي نقلا بالمعنى قطعا وتكرر هذا في الوقايع مرة بعد مرة ولم
ينكر عليه احد فصار اجماعا وهذا هو الموافق لتقرير الاصوليين كما يعلم من صريح عبارة النهاية
فقد عرفت مما ذكرناه ان ما ذكره المحشي الشيرازي من حمل لفظ متحدة صفة للاحاديث خروج
عن ظاهر العبارة والمشهور بلا جهة غير صحيح المعنى اذ اثبات ما قاله عليه السلام واحد بان الاصل عدم الزيادة
ينافي قوله قطعا اذ الاصل لا يفيد القطع قال قال رسول الله كذا ونحوه اي قال كذا او قال
نحو كذا قال المحشي الشيرازي يمكن ان يقول الخصم هذا انما يصح اذ لو كان النقل بالمعنى فيكون قوله كذا

ولا يحتاج الى قوله ونحو كذا والجواب ان ذكره لئلا يتوهم ان ذلك لفظ النبي صلى الله عليه وآله لكن رفع ذلك التوهم ليس بواجب
حتى لا يجوز النقل بالمعنى بلا اشعار بان الراوي ليس عبارته ص اقول بهذا الاحتمال وان رفع دليل
الخصم الا انه تبقى المنع على دليل المختار بانه لعل ذكره لوجوب رعاية لفظ الحديث لكن بعد ما
يثبت بهذا جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقا بدون الاشعار او نقول الحمل وخوف التقطيع
وان كان بطريق التردد كما في هذه الرواية فلا يثبت الا فائدة قال فتغيره بالعربية اولى بالجواز
الظاهر ان مراده بالتغيير العربية والفارسية نقل الحديث بالفارسية والعربية لا ترجمة
تغيره على ما هو المتبادر من لفظ التغيير فانه خارج عن محل النزاع جايز اجماعا بالعربية والفارسية
وبالثاني طلب انما هو المعنى ولا عبرة باللفظ اقول المقصود بالثاني طلب انما هو المعنى المقصود لا اي
معنى كان ولا نم ان النقل بالمعنى بتحصيل نقل المعنى المقصود لجواز خطاء الناقل وفهمه
ما يمكن فيه الخطاء لكونه اجتهاديا لا يجوز فان النقل بالمعنى اتفاقا والخلاف فيما يكون قطعي الدلالة
على المعنى المراد ولا يقع الخطاء فيه وتحصيل النقل بالمعنى ما هو المقصود بالثاني طلب قطعا قال
نضر الله امرءا وقد يستدل بهذا الحديث بعينه على جواز النقل بالمعنى فانه قضية متحدة نقل بالالفاظ
المختلفة فيكون نقلا بالمعنى فنضر الله ورحمه الله وسمع مقالتي ورب حامل فقه الى من هو افقه
منه وحامل فقه لا فقه له وحامل فقه وليس بفقيه وغير ذلك وفيه نظر فان من نقل
بالمعنى اداه كما سمعه اقول وح كان المقصود من قوله رب حامل فقه الى من هو افقه منه انه ربما يستنبط
منه الافقه بعض الاحكام الذي لم يستنبط منه الحامل ان كان حاملا للمعنى المقصود فيجوز ذلك ليؤدي
الى الاخلال بمقصود الحديث اي لا بد لكم من النقل بالمعنى يجوز من جانب الشارع والا لزم الاخلال

بما

بما هو المقصود من الحديث في الواقع لانه يمكن حينئذ تعدد وقوع النقل بالمعنى مكررا ان تغيير المعنى بالكلية وان لم
ينطبق الثاني قلنا بالتغيير اصلا فيلزم ان لا يصل الى العنا وفي بعض الصور الحكم الشرعي الذي هو
مقصود الشارع من الحديث بل يصل خلافه وهو مخالف لغرض الارسال والتبليغ ولا تحسب ان
هذا انما نشأ من تجويز النقل بالمعنى فان المجتهد الذي يصل اليه هذا المعنى المنقول الفاسد يكون خطاؤه
من حيث اطلال الشارع له حيث جوز النقل بالمعنى لا من حيث اجتهاده بخلاف ما لو منع الا عن
نقل اللفظ بعينه فانه لو خطأ في الاستنباط منه فمن حيث اجتهاده لا من حيث عدم تبليغ
ما هو المقصود اليه والجواب ان النقل بالمعنى انما يجوز فيما لا يمكن التغيير في النقل اصلا باعتبار الناقل
بالمعنى لا يجوز نقله اجماعا فيما لا قطع له بان معناه ذلك فلا يتحقق في مواضع الخلاف
والاشتباه وقد صرح الامام الرازي بذلك في المحصول حيث قرر النزاع في ذلك وحصر
من قال بالجواز بما اذا كان الراوي المترجم قاطعا بانه ادى معنى اللفظ الذي بلغه والا شك ان
بعد قطع العارف بمواقع الالفاظ بان معنى اللفظ ذلك كان خطاؤه بعيدا قطعا فظهر
ان فرض تغييرها في كل مرة مما لا يتصور في محل النزاع فلا يلزم الاخلال بمقصود الحديث اصلا والغض
لا يلزم تقليد من حمل بذلك الحديث لان التقليد انما يكون في الاجتهاديات لا في القطعيات
لكن قد ما يوجد مثل ذلك ثم في المقام كلام لا بد من التنبيه عليه وهو انه بعد تشخيص موضع النقل
بالمعنى او عدمها هل يعمل بالحديث المنقول بالمعنى ام لا وهل يتفرع هذا على ذلك ام لا فنقول
قد عرفت ان من جوز النقل بالمعنى انما يجوزه اذا كان الناقل العارف قاطعا بكون ما
للحديث فما اوقع نقل المعنى من عادل فلا يقع الا كذلك لان بدون ذلك لا يجوز اجماعا ونقول
ان كان مذهب ارادة العمل جوازه ذلك فلا شك في وجوب العمل به بناء على الحجية كونه حديثا

بجز مصنور في النقل زعمه وانما من لو كان مريد العمل لم يجوز ذلك فيحتمل ان يعلمه الحديث
للترجيح المذكور بناء على ان كل من نقل نما نقل بعد القطع المذكور للاجماع المذكور وان
نقل ما لم يكن مشتهرا وحاملا على زعم من اراد العمل ويحتمل عدم علمه به بناء على تصور وقوع النظر
بزعمه وان قال لا يخلو قوة ويظهر من هذا حكم الحديث الذي لا يعلم انه منقول المعنى او باللفظ كاكثر
الاحاديث في نظر الطرفين ويلزم من عدم تجويز احد ذلك انه لم يكن واقعا في نظره او
يعلم ان المجوزين كثيرون قبله ومعه فافهم   لا يعمل بذلك الحديث لان احدهما كاذب
قطعا من غير تعيين وكلاهما في طريق الحديث فيكون الكاذب القطعي في طريقه فلا يعمل به.
اقول بهذا استدل اكثر المتأخرين على سقوط هذا الحديث وفيه نظر اذ تكذيب الاصل
الفرع انما يقتضي كذب احدهما قطعا حال التكذيب لا حال الرواية فيجوز كون الفرع صادقا
في سماعه الرواية من الاصل حال كون الاصل عادلا والتكذيب انما طرأ الاصل حين هذا التكذيب لا
حين الرواية ولا شك انه لا يضر طريان الكذب في قبول الرواية التي سمعت منه حال العدالة
السابقة المعلومة بحكم الاستصحاب قبل ظهور الفسق الحاصل انه لا يلزم من كونهما متعارضين
الرواية كون الكاذب القطعي في الطريق لانهما معا انما يكونان في الطريق حال كونهما
على حالها السابقة وهو العدالة المستصحبة فيهما لا على حالهما حال التكذيب التي فيها كاذب
قطعي جزما فتأمل ولا تتوهم ان احتمال كون الفرع هو الكاذب يضر بالرواية قال الشارح
وغيره صرح متصلا بهذا الكلام بعدم مضرة الاحتمال المذكور بناء على عدم رفع اليقين بالشك
حتى انه لو وقع اتحاد وعده بعد هذه الرواية الواقعة في رواية لا يضر بالرواية وسنبينه ... ذا
ويمكن تصحيح هذا الاستدلال في بعض الصور النادرة وهي ان لا يجتمع ما ذو النفي الذي وقع قطعا حال

التكذيب

التكذيب مع الوثوق على الرواية التي كلاهما معا فيها حال الرواية بقرب الزمان او شاء وفيه الرواية
مجروحة بذلك ولا يخفى بعد ذلك ومخالفته لحكم الاستصحاب فتدبر ورد المحقق الاستدلال بما ذكره
الامام في المحصول ان غير قول الشيخ القاطع بتكذيب الراوي عنه مع رواية العدل الثقة عنه
منزلة خبرين متعارضين على التناقض واذا اتفق ذلك فقد يقتضي الحال سقوط الاحتجاج
بالرواية الا ان يكون هناك مرجح منه خارج من الاعدلية والاكثرية ونحو ذلك من المرجحات
ثم لا يبعد ان يقال ان نسبة الخطأ الى الاصل اولى من نسبته الى الفرع لان اشتباه ما لم يسمع بما سمع
ابعد من اشتباه المذكور بما لم يذكر فانه كثيرا ما يتفق كما يذكر في المسئلة الآتية لكن هذا القول
هاهنا ضعيف جدا فتدبر   ولا يقدح في عدالتهما وفائدة ذلك انه لو وقع كل واحد منهما في
طريق رواية لا اصل بذلك قدح في الرواية وهذا موافق لقواعد الاصول لكن العمل معا
بالروايتين اللتين في طريق كل منهما واحد منهما لا يخلو من اشكال فتدبر كما لو مات او جن
فان عدم تذكره دون ذلك جعله الآمدي وبعض الاصوليين دليلا قياسيا مستقلا انه
مع هذا الخط ولا يخفى ضعفه فانه لا نم ان عدم التذكر دون الموت والجنون فان عدم
التذكر قرينة بحسب الظاهر على عدم وقوع الرواية وان كانت ضعيفة بخلاف الموت والجنون
فانهما لا يدلان اصلا على عدمها وانه لذلك لا يضر موت هذا الاصل او جنونه بشهادة
الفرع بخلاف عدم تذكره هذا والاصل ما ذكرناه جعله الشارح والمصنف من المؤيدات الدليل الاول
لا دليلا مستقلا وان كان في تأييده ايضا تأمل فتأمل   سهيل بن صالح روى عن ابيه
اقول الاولى طرح هذه العبارة والاكتفاء بقوله وروى ربيعة عن سهيل الى آخر الكلام لان
فرض المسئلة فيما اذا روى عن احد وقال هو لم ادر ولم يعلم انه كيف الحال الى ان فعله الراوي
عنه ام لا فرض وقوع الرواية اولا غير مناسب للمقام فقال انما يدل على الوقوع ولا دليل فيه هنا

وجوب العمل قال المحقق الشيرازي بعد تتميمه بعد تبيين انه يمكن ان ذلك الواقع لم ينكر عليه احد فصار
اجماعا سكوتيا وانما يمكن ان من قال بالجواز والوقوع كان قائلا بالوجوب كما في وجوب العمل
بخبر الواحد وحاصله ان جواز العمل لما صار مجمعا عليه كان حقا والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فثبت
وجوب العمل بالاجماعين فتدبر انتهى كلامه اقول فيه نظر لان وقوع المذكور المسلم في الجواب انما هو وقوع
الرواية المذكورة لا وقوع العمل بها فلما لم ينكر عليه احد صار جواز الرواية مجمعا عليه ولا يخفى عدم
انه لا يرتبط اليه المقدمة الثانية وهي انه من قال بالجواز كان قائلا بالوجوب اي وجوب العمل لان
من كان قائلا بجواز العمل كان قائلا بوجوب العمل لا من كان قائلا بالوجوب اي وجوب العمل لان
من كان قائلا بجواز العمل كان قائلا بوجوب العمل لا من كان قائلا بجواز الرواية فان من
ينكر وجوب العمل بخبر الواحد يجوز ايضا روايته لفوائد اخرى كالاستشهاد به فما قال من ان حاصل
ان جواز العمل لما صار مجمعا عليه كان حقا فاسد فانه على تقريره لم يصر جواز العمل مجمعا عليه بل جواز
الرواية فقد عرفت ان جواز الرواية لا يستلزم جواز العمل في الصورة التي تقرر الدليل فيها لان تعالى
عمل برواية سهيل جماعة ولم ينكر عليه ذلك العمل احد فصار جواز العمل مجمعا عليه ولا يلزم من
جواز العمل عن وجوبه صار وجوب العمل مجمعا عليه ومع ذلك لا يستقيم الجواب الا ان يحمل الجواب
منع المقدمات المذكورة في خامس المسلم وقوع الرواية المذكورة واما عمل احد بها وعدم الانكار
من الباقين بحيث صار اجماعا سكوتيا على جواز العمل حتى يدل على الوجوب فممنوع فتامل اذا انفرد العدل
بزيادة في الحديث اقول التفصيل ان تعالى ان يروي الباقون هذا الحديث مع السكوت
عن الزيادة نفيا واثباتا او يروونه وينكرون الزيادة ايضا اما ان يكون مغيرة للمعنى مع علم
في المعنى ام لا والظاهر ان كلامه ههنا في الزيادة غير المغيرة كما يظهر من تمثيله وغيره وقد صرح بهذا
التقييد ههنا في المنتهى ثم لا يخفى ان نقلهم اما ان يكون عن مجلس واحد او مجالس متعددة ثم الباقون

اما

اما ان يكونوا في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة اولا فاعتبر ما ذكر في الاقسام
كل قسم من الاقسام حتى يعرف حكمه ولا يخفى تعادل الاقسام في طرق اثبات الاحكام انما هو ظهور
الحكم في بعضها دون بعض فتامل فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن
مثل تلك الزيادة لم تقبل اقول لا يتم ذلك في صورة سكوت الباقين نفيا واثباتا عن الزيادة مع ان المغيرة
الا بان يقال لو كان تلك الزيادة متحققة لنقله تلك الكثير فيرون عادة فلما لم ينقلوا علم انه لم يتحقق فلم
يتعين بعدها فرضنا انه لا يتصور غفلتهم عادة ولا يخفى ان عدم الغفلة في قسم المقدمة المذكورة
غير كافية في عدم قبول الزيادة لعدم انكارهم الزيادة وتجويز انهم لم ينقلوا ان اطلعوا السنن
ولا فساد في الصورة المذكورة فلا يرفع احتمال الا ان يحكم العادة المذكورة لتتم ما ذكر لكن
حكم العادة بذلك محل تامل فتامل في حكم ظني اي حكم يكفي فيه الظن واشار بذلك الى ان
الحكم لا يطلب فيه التعيين حتى ينافيه الاحتمال فتامل او الغرض جواز الغفلة سواء كانت الزيادة
مغيرة او غير مغيرة وسواء سكت الزيادة او ساكتا وتخصيص السكوت في غير المغيرة مع الاحتمال
المذكور باحتمال اهمال النقل وان لم يعقل فالقبول فيه اقوى الظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته
وكثرتهم اقول قد عرفت ان السكوت في غير المغيرة لا يستلزم نسبة الوهم على احد بناء على
احتمال اهمالهم في النقل فلا يتم ما ذكر مطلقا وايضا لا يتم ذلك في صورة تعدد غير الناقل للزيادة
فتامل بخلاف سهوه عما سمع اقول الا ان يقال بخلاف سهوه عما جرى بحضوره اذ الغرض
انه يمكن غفلتهم بحيث لا يسمعوا بعض الكلام فالتعميم في الكلام اولى فتامل اما اذا تعدد المجلس فيختص
اقول لو كانت الزيادة مغيرة لو انسخ متحدا توقف الترجيح ههنا على تحقيق حال الرواة والواحد اذا
تعدد روايته في مثل هذه الصورة لان الاختلاف عادوا الى رواية الشيخ فتامل مثل السند
عدل ورسلا الباقين اي نقل المنفرد عن الشيخ انه نقل مسندا وقال الباقون نقله الشيخ مرسلا كذا

امثاله من الرفع والوقف والوصل والقطع لانه اسنده راو وارسله اخر فانه لا یتوهم التعارض
بینهما اصلا ولیس مما نحن فیه فتامل قوله اتفق بینهما الاکثر علی انه جایز قال الآمدی لا نعرف
ذلک خلافا وکان المصنف اطلع علیه اذا کان المحذوف مستقلا بقرینة قوله واما اذا تعلق بالمذکور فان
فاعل تعلق الضمیر الراجع الی المحذوف والظاهر انه هو الفاعل قوله کان لبیان ارتباط الکلام والعلاقة
بینه المذکور بالاستقلال عدمه وهو احسن مما جعله الشارح المحقق فان استقلال المحذوف فلا یمنع
جواز ذکر المذکور بدونه فلا یصح کلام الشارح الا بتوجیه ان المراد باستقلال المحذوف عدم کونه دخیلا
فی تغیر معنی المذکور بقرینة قوله فی الشق المقابل تعلقا یغیر المعنی ولا یخفی انه لا حاجة الی هذا
قرره العلامة فتامل قبل القیاس فی نحوه مع انه اضعف من خبر الواحد اولی بالقبول اقول للخصم
منع ذلک فان المانع من القبول وهو عدم التواتر مع توفر الدواعی موجود فی الخبر الواحد
دون القیاس فانه فی القیاس لا یدعی احد انه وقع شیء حتی یقال انه لو وقع لتواتر فالاولی فی القبول
خبر الواحد ثم الضعف والقوة لا دخل لهما فی ذلک نعم لو جعل الخصم ضعف الواحد مانعا لامکن
هذا الالزام فتامل فوجب ان یلقیه الی عدد التواتر الی وجهه المحشی الشیرازی بانه لیطلع علیه الناس فلا
یبطل صلوتهم فان خبر الواحد لا یلزم اطلاع الاکثر علیه فکیف الجمیع اقول لا الغاء الی عدد التواتر
ایضا لا یفید اطلاع کل الناس علیه وانما حکم التواتر انه لو بلغ الی عدد افاد القطع لو توجه والتواتر لا
یقتضی البلوغ الی کل الناس وهو ظاهر فالالقاء الی عدد التواتر قد یفید اطلاع جمع کثیر ولا ینفع هذا
فی اطلاع الجمیع لو وجب علیه علیه السلام فظهر ان هذا اعلام الکل لا یلزم علیه ع والا لا یحصل التواتر الظاهر
وهذا جواب آخر لو وجه الکلام بما وجه فرهادا و رد علی جواب الشارح بانه یلزم فوت فائدة التکلیف فقد فوق بانه
یکفی لفائدة التکلیف البلوغ الی البعض مع انه لو بلغ الی الکل وجب علیهم العمل ولا یلزم الابلاغ علیه ع
الی الجمیع وهو ایضا ظاهر فتامل ویمکن توجیه فان بوجه آخر وهو انه لو وجب الالقاء الی عدد التواتر لیفید العلم

بلغ.

بلغ الیه الخبر فیعمل به فانه لو کان آحادا ورد بما لم یعمل به فیبطل عمله وعلی هذا ایضا جواب الشارح موجه الا ان هذا
التوجیه لفظه فمن بلغه خاصة لیس ینبغی ان ممن عمل خاصة ویمکن الجواب عن هذا التوجیه
بوجه آخر بان یقال یمکن تحصیل الغرض بالآحاد وایضا بان نصب دلیلا آخر مما یمکن یحصل العلم
بحیث العمل به فلا یبطل العمل وان وصل الینا الخبر بالآحاد فتامل ولا یخفی ان التوجیه انما لو تم لا خصوصیة له
بالتیمم بالسلوک وهذا وجه ضعف آخر فتدبر توضئوا مما مسته النار الظاهر ان المراد وجوب
الوضوء باکل ما مسته النار کما یظهر من الواقعة المنقولة وح لا یه فیه قول ابن عباس کیف نتوضأ
بما اخذته نتوضا اذ الوضوء بماء الحمیم لا یلزم اکل ما مسته النار حتی یلزم الوضوء عنده
ولا یخفی ان ما قلناه لا یضر بهذا القائل فان مقصوده ان ابن عباس رد الخبر بالقیاس
ولم ینکره احد سواء کان القیاس المذکور صحیحا او فاسدا ففساد القیاس المذکور
لا یضر بهذا الکلام حکم الاصل ای الشرط فی ان ما شرط فی حکم الاصل فی القیاس من کونه
حکما شرعیا وغیر منسوخ وثابت بغیر القیاس من الادلة لا بالقیاس بل هو موجود
فی هذا الاصل ام لا فلا یتوهم علی تقدیر ثبوت الاصل بالخبر ان قوله وجب الاستیعاب
فی السنة مع الامرین المذکورین وهما العدالة والتدلا لانه غیر صحیح بناء علی ان حکم الاصل
الذی هو السنة یشمل الامرین المذکورین فلم عدهما مرتین وکذا نفی المعارض وذلک لما
عرفت ان المراد بحکم الاصل شرایط کونه اصلا وذلک غیر الامرین المذکورین ای نفی المعارض
فی الاصل قول لا بد منه فی الخبر ایضا فتامل حقیقة فی القول المخصوص اتفاقا الظاهر ان
مراده انه وضع لخصوص القول اتفاقا کما یشعر به قوله فی آخر البحث ولا نزاع فی ذلک
نقل قول المخالف لذلک انه یصرح به بانه مخالف للاجماع بل لا عبارة کذلک حتی یصح
قوله فی آخر البحث انه مخالف للاجماع فتامل وقد یطلق علی الفعل ای کل ما یقصد فاعل کما

قوله

يقال ان نار قد تسيح والعطاء الرحمن اي هو للتعدد المشترك اللازم من التعدد المشترك
كما هو المصطلح في المتواطي المعنى الكلي المشترك من الجزئين كالانسانية المشتركة او العوارض
المشتركة كالسواد والبياض اشتراكهما لا المفهوم احدهما الا انه تشعر كلامه فيهما بان مراده
المفهوم المشترك بينهما مفهوم احدهما وهو خلاف الظاهر فتامل فتدبر والا لتبادر الآخر ولم
يتبادر شيء منهما اي وان كان مشتركا بينهما كان نسبته اليهما على السواء فلا يتصور مع الاشتراك
تبادر احدهما دون الآخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح بل لمزية اما تبادر الآخر الغير او عدم تبادر
شيء منهما فاثبتنا بالدليل ان تبادر احدهما دون الآخر ينافي الاشتراك والاحتياج فرض
هذا الكلام الى النقل مذهب وعجزه حتى يرد انه لم يستقر ذكر المذهبين في المشترك وان كان بناء
المذهبين ومبناه ما ذكرناه من تساوي النسبة على ان عدم مستحق ذكر المذهبين لا قصور فيه
اذ ليس الكلام حول الى الستاتي بل انما يجب وقوع المذهبين فان قلت التساوي في
الوضع لا يقتضي التساوي في التبادر لاحتمال كون احدهما اشهر وغير ذلك قلت
بناء الكلام على ان الحقائق متساوية في التبادر وعدمه وهذا الاعتراض مناقشة في [illegible]
ههنا متعارفة فتامل والا وجب رفع الاشتراك والمجاز اقول منشأه ان والان لم يكن
ذلك اي وجوب جعل المقام مخصوصا بالعام لم يدل دليل على خلافه اي حمل [illegible] الحمل العام
بل يكون كلية سواء كان دليل على عدمه اولا لزم رفع الاشتراك والمجاز اذ ما من
مشترك الا وبينهما معنى عام مشترك ولا شك في حقية هذه الملازمة فحاصل الجواب
ان ما ذكرتم من وجوب الحمل على العام مخصص بما اذا لم يعرف صارف ولم يدل دليل على
خلاف هذا الحمل وههنا دل الدليل على خلافه وهو تبادر الخصوص او الاتفاق على كون
الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه المقتضي هذا الاتفاق على كون باعتبار الاطلاق

الآخر

الآخر مشتركا او حقيقة ومجازا او ثبت اختصاص حقيقة بما ذكرتم بالصورة المذكورة بانه
لو كان عاما لزم رفع الاشتراك والمجاز وهذا احتمال لا ريب فيه فما قال المحشي الشريف الذي
من ان فيه نظرا ظاهرا الى آخر ما قال ففيه نظر ظاهر اذ المجيب لم يدل مطلقا انه يلزم على ما ذكرتم رفع
الاشتراك والمجاز حتى قيل المستدل ان المعترض يسلم ما ادعى انه لو كان ما ذكرتم عاما لزم
لزم هذا الرفع وهو حق كما عرفت ولعله ابطال عموم ما ذكرتم تتميم الجواب لانه قال هذا
فيما يدل الدليل على خلافه كما عرفت وهذا اغرب منه وكانه لم يحمل كلام الشارح على ما حملناه بل
حمل الجواب على المعارضة بان دليلكم انما يتم لو لم يدل دليل على خلاف دليلكم لكن لنا دليل على
خلاف دليلكم فحمل قول الشارح والا على تقرير الدليل المذكور ويكون معنى والا انه ان
لم يكن ما ذكرنا حقا لزم كذا فاعترض عليه بالنظر المذكور وهو فاسد كما عرفت قال
فالصحيح انما قال عنه لانه ليس بصحيح عند الشارح لوروده ما اورد عليه بقوله ويرد عليه
نفسك الى آخر ما قال لا لما ذكره الفاضل الابهري من ان هذا التعريف للامر الذي هو قسم من
الكلام النفسي وبحث الاصولي في الكلام اللفظي اذ المقصود بالذات [illegible] اللفظي مع
امكان استنباط تعريف اللفظي منه بسهولة لذا قدم الاول [illegible] الاعلى هذا كما ذكره
فخل الشارح تعليل لعدم احتمال شرط الاستعلاء وعدم [illegible] العلو وذلك لانه لو اشترط
العلو لما كان هذا امرا ولولا ان فيه استعلاء لما استحق الذم اقول يمكن ان يقال لا نسلم ان
استحقاق الذم لاجل فهم الاستعلاء منه اذ يجوز ان يكون لفهم عدم التنزل فيه فالذم
لاجل ان اللائق التنزل والامر خال عنه لانه متضمن للاستعلاء فلا يدل على اعتبار الاستعلاء
فيه فهذا حل لهذا الدليل من قبل الشارح وما اورد نقض عليه ويرد عليه كيف نفسك اقول
ايجاب المراد بالاقتضاء الاقتضاء المدلول عليه بالصيغة لا بالمادة ودلالة الكف بالمادة

كف علم

اقول عليه بخروج كف عن تعريف الشرط واما صدق تعريف الامر عليه فمشكل اذ في تعريف الامر
مايدل بالصيغة على اقتضاء فعل هو غير الكف ودلالة كف على اقتضاء فعل غير الكف غير ظاهر لكون ان
مدلول لفظ كف من حيث الصيغة هو بعينه مدلول صيغة اضرب وامثالها من حيث الصيغة وانما التفاوت
في مدلول المادة ولا شك ان مدلول صيغة اضرب وامثالها من حيث الصيغة غير الكف فكذا مدلول
كف من حيث الصيغة غير الكف وهو اقتضاء شيء ما وكون ذلك الشيء كفا انما استفيد من
المادة والشيء يعكس ذلك فخلاصته هذا الامر انه مايدل بالصيغة على طلب فعل لا يمنع من حيث انه
مقتضى الصيغة كفا وان كان كفا في نفسه اقول قد حقق الشارح المحقق فيما سبق حيث اورد
هذا الايراد على هذا الوجه بما حاصله ان الطلب في قولنا كف نفسك عن الزنا متعلق اولا وبالذات
بالكف وهو انه هو المطلوب وتعلق آخر بالزنا وهو انه يطلب الكف فالمطلوبية وصف للكف بنفسه
وللزنا بحال متعلقه فهو بالنسبة الى الكف امر وبالنسبة الى الزنا نهي فصار حاصل الحد بعد اعتبار
الاضافة فيها الطلب الاقتضاء من حيث انه متعلق بالفعل بواسطة تعلقه بالكف عنه امر من حيث
ان الكف عنه هو المطلوب فهو نهي بالنسبة الى الفعل المكفوف عنه ومن حيث انه متعلق بالفعل من غير واسطة
تعلقه بالكف عنه من حيث انه هو المطلوب فهو امر بالنسبة اليه وطلب الزنا متعلق بالطلب في كف نفسك
بالنسبة الى الكف من قبيل الثاني اذ هو المطلوب لا الكف عنه اي الكف عن هذا الكف في الحد والاظهر
انه على ما ذكرنا يمكن ان يكون حقيقة واحدة امرا ونهيا بالنسبة الى شيئين من جهتين قال الشارح
ثم انه على هذا التقدير لا حاجة الى قوله غير كف والظاهر في توجيهه قال لم يجعل قوله غير كف
قيدا للفعل كما هو الظاهر ولما كان على هذا التحقيق مناط الامرية وحدها تعلق الاقتضاء بالفعل من غير
الواسطة سواء كان الفعل المتعلق كفا او غيره فلابد من جعل الفعل غير كف في التحقيق معنى الامر
اقول على هذا يكون قوله كف مغيرا بالحد اذ به يخرج بعض افراد المحدود وهو كف نفسك

فاكتفا

فاكتفاء الشارح بكونه غير محتاج اليه فقط غير سديد ثم اقول يمكن ان يجعل قوله غير كف على هذا التحقيق
مشيرا الى عدم وساطة الكف في تعلق الاقتضاء فيغير المعنى الى الامر اقتضاء متعلق بالفعل من غير وساطة
الكف فلا يكون حينئذ قيدا للفعل المطلق حتى يكون حشوا بل مضرا وان كان هذا التوجيه لا يخلو من
بعد عن لفظ الحد فتأمل فانه اذا تأملت ما تلوناه عليك يظهر لك ان ما ذكره المحشي الشيرازي
في بيان تحقيق الشارح اصلا اذ مناط ما ذكره ليس تعلق الطلب بالكف مثلا وان كان هو الملحوظ بالذات
فهو امر وان كان المقصود بالذات شيئا آخر كعدم الزنا مثلا فهو نهي فعلى هذا انما يكون صيغة واحدة
اما امرا فقط او نهيا فقط اذ لا يكون في كل صيغة الا المقصود بالذات الواحد فلا يكون شيء
صيغة من الصيغ ايجابا بالنسبة الى شيء وتحريما بالنسبة الى شيء آخر مع ان هذا
مصرح في كلام الشارح المحقق والنفي لا دخل لاعتبار الاضافة فيما ذكره مع ان الشارح جعله مناط التحقيق
غير مسلم في نفسه اذ لا نسلم ان الكف عن الزنا غير ملاحظة ترتب عدم المكفوف عنه عليه غير
مقصود بالذات في نظر احد اذ هو امر منافي للطلب الا باعتبار اضافته اليه فتأمل والاظهر
انه على ما ذكرنا يكون قوله غير كف مغيرا للحد فقط ولا يتأتى التوجيه الذي ذكرناه هنالك
ههنا كما يظهر بادنى تأمل مأمورون قال الشارح وانه يجيب بانه مجاز لقطع بان
الطلب على سبيل التضرع او التساوي يسمى امرا اقول غرضه ان استدلال الشارح بهذه الآية
على عدم اعتبار الاستعلاء في الامر غير تام وانما يتم لو كان مستعملا في محل النزاع وليس
كذلك بل هي مستعملة فيما هو مجاز قطعا لان الامر في هذه الآية مستعمل على سبيل التضرع او
التساوي مجازا قطعا اتفاقا فهذا الامر مجاز قطعا وانما الخلاف في الامر المستعمل على سبيل الحقيقة
بل هو حقيقة ام مجاز فلا ينفع هذه الآية فيما هو المطلوب لانه مجاز قطعا فسقط ما اورده عليه المحشي التفتازاني
اولا بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك لان هذا الاطلاق ليس في موضع النزاع بل هو مجاز قطعا

والاصل في الاطلاق الحقيقة ولم يظهر خلافه والحال انه ادعى ان كونه فيما هو على سبيل التضرع مجاز قطعي ولذا اورد
عليه ثانيا بان ذكره على تقدير التسليم لا يدل على انه في المطلق مجاز كما هو راي الاشعري وذلك لانه
ليس غرض شارح الشرح اثبات انه في المطلق مجاز بل غرضه انه لا يثبت بهذه الآية كونه في
غير الاستعلاء الذي هو موضع النزاع حقيقة لانه لم يستعمل فيه وما استعمل فيه مجاز قطعا والا لزم
على المعترض اثبات كونه في المطلق مجازا او هو ظاهر والعجب غفلة المحشي عن مثل هذا ثم توجيه قوله
الا ان يقال مراده بقوله على سبيل التضرع او التساوي ما لا يكون على سبيل الاستعلاء ففاسد لانه
على هذا التقدير يصير حاصله كما فهم منه انه استدل على كونه مجازا في المطلق مصادرة وكيف يدعي القطع
في المدعى الذي هو موضع النزاع فتدبر وكذا حمل قوله وانه مجاز على انه مجاز في موضع النزاع
وحمل قوله للقطع على انه استدلال على هذا المدعى بما ورد عليه ما اورد وقد عرف فساده وان
مراده انه مجاز مستعمل في غير موضع النزاع فلا يفيد في الاستدلال وقوله للقطع دليل على انه
مستعمل في غير موضع النزاع فتدبر اذا عرفت الامر من حيث هو كلام اقول على هذا التعبير خلاصة
الحد ان الامر هو القول المقتضي عمل المخاطب بما تضمنه هذا القول ولا يخفى صدق هذا الحد
على النهي خصوصا على مذهب من قال المطلوب في النهي ايضا هو الفعل اعني الكف دون العدم
لو نوقش في اللفظ اي لفظ الفعل بل على الاستفهام ايضا وكانه ظن اخراجهما بلفظ الفعل وهذا
يتم لو اضيف الفعل الى المامور به كما فعل القاضي اما على توجيهه من ان المراد من الطاعة فعل
المامور به العمل بمضمون الكلام فلا شك في دخولهما في النهي والاستفهام ايضا لانهما يقتضيان
عمل المخاطب بمضمونهما وصدقه على الالتماس والدعاء بعد تفسير الطاعة بفعل مضمون الكلام
اظهر من ان يخفى ويمكن ان يتم الاخراج ان لم يكن خلافه قطعيا كما فهم من كلام شارح الشرح
فظهر ان ما ارتكبه في دفع الحد يخرج الحد عن كونه مطردا ثم تمييزه كافة عما سواه بجهة معرفة الامور

اقول

اقول بعد ما سبق انما عرف بمعرفته هذا الحد لا يفيد لحقيقة الامر تمييزا ازيد مما لا يفيد معرفته بجهة الامور
اذ عرف ان الحد المذكور مع قطع النظر عن التمييز المذكور يصدق على غير المحدود فظهر ان
التمييز الحاصل بالحد ما هو حاصل قبله فالحد غير مفيد فتامل ثم ما ذكره المحشي الشيرازي في تصوير الحوالة فانما
هو على ما قرره هو كلام الشرح واما على ما قررنا فالحوالة صحيحة فارجع والعجب ان شارح الشرح حمل كلامه
تتمة على ما يصحح الحوالة فكيف يحكم بحمل قوله وفيه ما لا يخفى على قصور الحوالة انه خبر عن الثواب على
الفعل فيه انه يصدق على الاخبار الواقعة في الكتاب والسنة عن الثواب على الافعال الصادرة عن
الانبياء وغيرهم بطريق القصة والحكاية وكان الطلب نوع منه اي كان الطلب بالمعنى المراد استعملوه
الاشاعرة في تعريف الامر نوع من الكلام النفسي والا فالمعتزلة قد استعملوا الطلب وارادوا به معنى
الارادة وبهذا المعنى يلزمهم استعماله في حد الامر كما استعملوا الارادة في حده ولذلك
نقض بانه امر من هو على منه اشار بذلك الى ان هذا النقض ليس مخصوصا بهم كما يفهم من ظاهر
المتن حتى يتاتى فيه وفيه ان مذهب المعتزلة اعتبار العلو فهذا خارج عن المحدود عندهم فلا يرد النقض
عليهم بقصد اثبات كون هذا من المحدود بدليل حتى يتم عليهم النقض وظهر ان الخصوصية للمعترض
بالمذهب فاجاب اخرا بمنع الدليل المذكور انه ليس قولا لغيره افعل قال شارح الشرح معناه
ان يصدر هذه الصيغة عن القائل بقصد طلب الفعل عن الغير اقول مراده ان المتبادر من هذه العبارة
هذا المعنى فاشار المجيب الى ان نقض حقق عن العبارة ولازم المتبادر منه لا يصدق على الحكاية
والتبليغ ولهذا اعاد في الجواب بعينه عبارة التعريف لكنه ادعى ظهور انه لا يصدق
على الحكاية والتبليغ فانهما حكاية قول افعل لغيره لا قول افعل لغيره فلا يرد عليه ما اورده المحشي الشيرازي
من انه اعاده لما لا يقبله الناقض وانه تكلف ثم لا يخفى ان ما اورده من انه على شارح الشرح
لو كان حقا لورد ايضا على التوجيه الذي اختاره لانه ليس الا اعادة للعبارة فكيف يفهم منه ان القول انما

نسبت الامر صدر عنه او لا الى غيره الا انه دعوى تبادر ذلك من لفظ قول القائل وهو مشترك فقال
وارادة دلالتها على الامر انما قال في ذلك ولم يتعلق بها ارادة الامر لئلا يرد عليه ما اورده على التعريف
الآتي من النقض بالسيد العبد المذكور لانه اراد السيد دلالة اللفظ على الارادة وان لم يرد الفعل
مستثال اقول بهذا القيد يرد على الحد النقض الآتي بعينه اذ ليس فيه ارادة الامتثال وارادة الا
بعد التعريف الآتي وهو ظ ولو ترك هذا القيد لكفى اذ يمكن ان يقال ان الحاكي والمبلغ ليس آمرا ونهيا
دلالة اللفظ على الامر بمعنى الطلب اراد تهما الحكاية والتبليغ فقال فانه لا يريد الا امتثال
اى لا يريد الامتثال بهما وان اريد الامتثال بصدر عنه الامر كالرسول عليه السلم وارد فيه لانه نهيا بـ
الاعتبار امر فقال وقال قوم ارادة الفعل اقول الاخفى ان هذا التعريف يصدق على الارادة
الطلبية بدون الاظهار بالطلب ايضا ولا شك انه لا يسميها احد بالامر الا ان يقال غرضه
الارادة المظهرة واشار اليها فقال وقد يدفع المنع اذا علم ان طلبه النفسي الى وتوجه اقول
غرضه الفرق بين الطلب والارادة بان الطلب في اصطلاح الاشعري هو نوع من الكلام النفسي كما حققناه
الاشعري في مبحث الكلام وهو كلام نفسي مضمونه ارادة المتكلم وهو يقتضي حصول الارادة بنفس الامر
فيجوز تعلقه بما لا يريد في نفس الامر كما اذا تعلق بما يفضي الى هلاكه اذا علم انه لا يقع فطلب ولا
يريد بخلاف الارادة في نفس الامر فانه لا يمكن تعلقها بما يفضي الى هلاكه فالنقض للارادة على الاشعري
حيث عرف الطلب ويرد على المعتزلة اذ هم يقولون بالطلب بالمعنى المذكور الذي هو نوع
من الكلام النفسي بل قالوا بالارادة الواقعة فيلزم عليهم النقض وبهذا الظهر قول القائل
شارح الشرح ويندفع عنه اعتراض المحشي الشيرازي فقال القائلون بالكلام النفسي اختلفوا
انما خص هذا المقال بهم لان المعتزلة لما لم يقولوا بالكلام النفسي انحصر الامر عندهم في اكثرهم بالمعطوف
وهو صيغة افعل بالقيود المذكورة سابقا فجعلوها موضوع المسئلة وقالوا هل ان صيغة الوجوب

او الندب او غيرها فلم يصدر عنهم عبارة مشتبهة في موضع الخلاف واما الاشعرية فلما اثبتوا
الامر النفسي فجعله بعض منهم موضوع المسئلة فقالوا هل له صيغة مخصوصة فتوهم لا فصدر عنهم
في موضع الخلاف هذه العبارة المبهمة فخطأه امام الحرمين الى آخر ما قال فقال هذه الترجمة خطأ
اى ترجمة الخلاف الواقع في خصوصية صيغة افعل بانه هل مخصوص بالامر لانه هل للامر
صيغة تخصه خطأ اذ لا خلاف في ان للامر صيغا تخصه لا تدل على غيره وانه يمكن التعبير
الامر بعبارات لا تدل على غيره كامرتك واوجبت وغيره ذلك انما الخلاف في خصوص صيغة افعل
قال شارح الشرح لا يبعد ان يقال هذه التخطئة خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة موضوعة
للدلالة عليه بهيئته بحيث لا يدل على غيره كما ان للماضي صيغة كذلك ولا خطأ في ان
مثل امرتك وانت مامور ليس كذلك بل حقيقته الاخبار انتهى وحاصله ان هذه الصيغ المخصوصة
بل حقيقتها الاخبار فلا يقتضي صيغة بحسب الاختصاص بالامر بهيئته الا افعل فترجمة الخلاف
الواقع فيه بلفظ الصيغة المطلق خطأ هذا هو الظاهر من كلام شارح الشرح في حل الشرح ما اعترض
عليه ويمكن بعيدا حمل كلامه على انه فهم من الشرح انه حكم بالتخطئة باعتبار عدم اختصاص الامر
بصيغة خاصة بل يمكن التعبير عنه بصيغ متعددة كما ذكر فاعترض بانه ليس المراد بقولهم ان الامر هل
له صيغة مخصوصة ان الامر يختص بها بحيث لا يفهم من غيرها كما فهم امام الحرمين وابطل بوجه الذي
ذكره الشارح بل المراد انه هل للامر صيغة يختص بالامر اى الطلب بحيث لا يدل على غيره اى لا بالعكس
الاختصاص الذي فهموه ولا يبطله ما ذكره الشارح وقوله لا خطأ في ان مثل امرتك الذي يتوهم ان
ما ذكره الشارح يبطل هذا الخلاف ايضا توهم اختصاص امرت وامثاله بالامر فقال لا خطأ في عدم
اختصاصه فلا يرتبط ما ذكره الشارح بابطال هذا المعنى ثم اورد عليه المحشي الشيرازي من انه ليس الغرض ان
الامر بمعنى الطلب المطلق هل له صيغة تخصه لما ان الايجاب هل له صيغة تخصه انتهى ويمكن دفعه بانه

لا نم انه لا نزاع في ان للطلب المطلق صيغة تخصه بل النزاع المذكور في الكتاب في ان صيغة افعل بالوجوه
المنقولة مستعمل في النزاع المذكور مع زيادة تفصيل لان اهل المذاهب الخمس الاول اي القول بانه حقيقة
في الوجوب فقط او الندب فقط او الطلب المطلق وبالاشتراك اللفظي منهما او الوقف بينهما مشتركون
في القول بان هذه الصيغة ليس حقيقة في غير الطلب فهم كلهم قائلون بان هذه الصيغة تخص بالطلب
وليس حقيقة في غيره وان كان كل واحد قال انه للطلب بنحو خاص واهل المذاهب الثلث الاخيرة اعني
القول بانه مشترك لفظي بين الوجوب والندب والاباحة او للقدر المشترك منها او مشترك لفظي بين الثلثة
المذكورة او التهديد قائلون بانه غير مخصوص بالطلب بل حقيقة في غير الطلب بالتفصيل المختلف فيهم
فمعنى الكلام انه هل للطلب حقيقة لا تستعمل حقيقة في غيره كما في المذاهب الخمسة الاول او تستعمل في غيره
حقيقة كما في المذاهب الثلث الاخيرة وهذا حق لا خفاء فيه ولا يستدعي هذه العبارة كون
الخلاف في ان الطلب المطلق هل هو حقيقة الصيغة او لا بل المراد ما ذكرنا اعني انه ليس
حقيقة في غير الطلب سواء كان حقيقة لنفس الطلب المط او الطلب الخاص على ان الخلاف
المذكور انضيوره وقع فان الاقوال المذكورة انه حقيقة في الطلب المط المشترك بين الوجوب والندب
وباقي الاقوال يخالفه فظهر انه لا حاجة الى ما ارتكبه المحشي من حمل لفظ الامر على الوجوب مع انه
خلاف الظ قال فقال الجمهور انها حقيقة للوجوب اي القول بانها للوجوب فقط قول اكثر
الامامية بل اكثر الفقهاء كالشافعي والامام الرازي وابو علي الجبائي في قول وقال السيد المرتضى
بانها مشترك لفظي لغة بين الوجوب والندب لكن العرف الشرعي نقلها الى الوجوب وقال
العلامة الحلي ره انها موضوعة للطلب مطلقا لغة وللوجوب شرعا والمختار عند الجمهور كما
يظهر من الدلائل قال واجيب بمنع كونه ظنا المحشي منع هذا المنع مستندا الى انه اجماع سكوتي
وقال في حاشية حاشيته ان منع المنع اشارة الى ان المنع المذكور في الجواب منع موجه

ل.

بل منع الاستدلال اقول يمكن حمل المنع على المعنى اللغوي كما فعله المحشي في المنع الآتي واثبات
انه ليس بظني بانه اجماع قطعي مع عموم البلوى وشيوعه وهو قطعي كما سبق فانه فعل متواترا
فلا يكون طريقه اليه ظنيا كما سبق في خبر الواحد ولا يخفى بعده بحسب العبارة قال ولو سلم فكيف
الظهور قال المحشي الشيرازي يحتمل ان يكون هذا مبنيا على مذهب من يجوز الظن في الاصول اقول
على الاحتمال المذكور يلغو تتمة العبارة اعني قوله في مدلولات الالفاظ بل يكفي قوله فكيف بمطلق الظن
لخصوصية مدلولات الالفاظ فالظ محمول على احد الاحتمالين الآخرين اللذين ذكرهما المحشي الشيرازي
وان كان الوسط انسب قال ولولا ان صيغة اسجد للوجوب لما كان متوجها قد اعترض
بان هذا الكلام انما وقع من الله تعالى حكاية عن حال سابق وربما كان بلغة اخرى وهذه الاقتضى ان
الصيغة في تلك اللغة للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب في هذه اللغة اقول يمكن دفعه
بان الظاهر من قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا ان مفاد هذه العبارة مفاد الكلام الذي تكلم
به فلفظ اسجدوا مفاده مفاد الصيغة في تلك اللغة فاذا ثبت انه للوجوب في تلك اللغة
ثبت ان اسجدوا للوجوب فتدبر افعصيت امري قال المحشي الشيرازي هذا خطاب لابليس ثم فرع
على هذا كونه غير ملك لنص آية لا يعصون الله ما امرهم اقول لا يخفى على المتتبع في القرآن العظيم
هذه الآية انما وقعت مرة في القرآن العظيم في سورة طه حكاية عن مخاطبة موسى لاخيه هرون ولم
تقع في غير هذا الموضع لا مخاطبة لابليس ولا لغيره فما ذكره ناش عن عدم التتبع وهو عجيب لا نم انه
مطلق بل عام قال شارح الشرح على ان الاطلاق كاف في المط وهو كون الامر المطلق للوجوب
خاصة ولو كان حقيقة لغيره ايضا لم يترتب الضرر والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر اقول كلامه
على ان الاطلاق الذي سلمه المعترض هو بمعنى كون المراد من امره امر عام المأمور ولو في استعمال
من الاستعمالات باعتبار ان الاطلاق في الامر اما باعتبار الافراد او باعتبار الاستعمالات والمعنى

على التقادير لا يكفي المط الذي ذكره ايضا اذ كونه حقيقة لغير الوجوب ايضا لا ينافي ترتب الذم والوعيد
على مخالفة امر ما في استعمال ما او جميع الامور في استعمال ما نعم لو ثبت الاطلاق بغير ترتب الذم
على مخالفة الماهية المطلقة اي ماهية الامر من حيث هي يكفي في المط الذي ذكره لمنع اثبات عموم الافراد
ايضا لكن هذا الاطلاق غير مسلم المعترض فظهر بما ذكره الشارح انما نشأ من الخلط بين الاطلاقين
وايضا الاطلاق الذي فهمه الشارح ولو سلم لتم الكلام واندفع عنه المناقشة في العموم الافرادي
والمناقشة في المعاني الاخر ايضا وثبت التخصيص بالوجوب ولما ظهر ان غرض المعترض ليس تسليم الاطلاق
بهذا المعنى بل تسليم الاطلاق المعتبر الذي ذكرناه فلا يندفع المناقشتان فظهر فساد ما قال المحشي
الشيرازي ان هذا اي تحسين لو اعترض بان الدليل لا يدل الا على قوله فلا يحسن لانه لو حمل الاطلاق على ما فهم
الشارح حسن كلامهما والا لا يحسن شئ منهما فتامل ولانه تحقق الذم على الترك قال الشارح
وتبعه المحشي الشيرازي انه معطوف على قوله لانا نجد الفرق على انه دليل آخر على عدم الندب اقول الاظهر
ان تحقق الذم على الترك اما هو على عدم الندب او نشر له كما قال الشارح انه حقيقة الوجوب فهو تحقق
الذم اولا في اثبات عدم الندب بلا دليل وسند غير ملائم لآداب المناظرة من منع انه لو لم يكفي
في اثبات اصل المدعى وهو كون الصيغة للوجوب وكانت مؤنة باقي المقدمات لغوا فلا وجه لجعله
مقدمة للدليل وايضا جوابه على ما حملوه غير مذكور في الكتاب وكان وجه ذلك عدم ملاحظة حيثية اخرى
العبارة لكونه معطوفا عليه سوى ما ذكر ويمكن ان يقال رعاية لجانب المعنى انه وجه آخر لاستلزام الفرق
المذكور لعدم الندب فمعنى قوله تحقق الذم انه تحقق بهذا الفرق الذم على الترك فيصير تقدير الكلام
بعد دعوى عدم الفرق سوى الفرق الخاص المذكور انه قد ثبت عدم كونه بمعنى الندب ومن
الوجوه او الوجهين احدهما انه لو كان للندب لم يكن فرق وقد ثبت نفي وثانيا انه تحقق بهذا الفرق
الذم لانه ما به الفرق وهو حقيقة الوجوب فلم يكن للندب وعلى هذا يكون معطوفا على قوله ولو كان

للندب بعد تقدير تفريع لا بد ان يكون مرادا في الكلام وهو اولى وان كان بعيدا بحسب ظاهر اللفظ الا انه لا يرد
عليه شئ مما ذكر اذ يصح عدم الفرق المذكور او انه لا فرق سوى وجود الذم وعدمه ثبت وجود الذم
بالدليل وما قيل في جوابه بمنع الفرق مطلقا او منع انه لا فرق سوى المذكور كما ذكره الشارح مكان
جوابه مذكور اولا بعيد ان يقال ان المنع المذكور مكابرة والفرق بالوجه المذكور ضروري فتامل
واستعمل محتملا للندب والوجوب اي باول النظر ولا يكون نصا ظاهرا في الندب وان كان هو حقيقة
في الندب لا يحتمل غيره اذ عند عدم القرينة يتبادر المعنى الحقيقي دون غيره وذلك لان كونه حقيقة
لا يقتضي كونه نصا معه بحيث لا يحتمل باول النظر غيره والمراد بالاحتمال المذكور الاحتمال باول
النظر فتامل فيه فان جوز هذا في الحقيقة بعد العلم بالوضع وعدم القرينة لا يتمشى الاستدلال
بل رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب اقول كون هذا هو معنى الوجوب اي مستلزما
للوجوب انما يصح اذا كان قوله فاتوا بطريق الوجوب ومع اول الكلام لان الرد الى الاستطاعة حينئذ
لا ينافي الندب الا ان يقال هذا القول بطريق المنع والاستعمال بالاحتمال لان فاتوا بطريق
الوجوب او المراد انه معنى لا ينافي الوجوب ومع بعد هذا ثم اقول سواء كان هذا الكلام ردا الى الاستطاعة
حتى يكون مستلزما للوجوب او ردا الى مشيئتنا حتى يكون مستلزما للندب لا دليل على كون الصيغة في اللغة
لاحدهما حقيقة بل يحتمل ان يكون مجازا ولم يراد ذلك وتبين مراده بهذا القول بل يمكن ان يقال هذا دليل
على انه ليس حقيقة فيهما اذ لو كان حقيقة فيه لا حاجة الى هذا البيان ولا افادة في هذا الكلام
ودفعا للاشتراك والمجاز اقول لفظ والمجاز غير مذكور في المتن وكأنه قول مراده بقوله وجعله
لاحدهما بخصوصيته بعد فقد دليل رفع احتمال الحقيقة في احدهما والمجاز في الاخر كما هو الظاهر
فنفي احتمال الاشتراك اللفظي فرفع بقوله ودفع الاشتراك وما انضمام لفظ المجاز معنى الكلام انه كما
رفع المجاز لئلا يلزم التقييد بلا دليل لا بد ان يكون مشتركا لفظيا ايضا حتى يندفع الاشتراك او المجاز بينهما

كنه تشكك ايضا ان تستعمل فيه فلا يكون هو
يعني يستدل به على انه لو كان
حقيقة للندب فيه

فلفظ المجاز اعادة لما ذكر اولاً تقوية لتعيينه بلا دليل وجعل قوله وجعلاً لاحدهما بخصوصه شاملاً لاشتراك اللفظ
بعيد خصوصاً لفظ بخصوصه بخلاف ما سيأتي في الجواب فانه ليس فيه هذا اللفظ فيكون حقيقة فيهما او مجازاً
اي الاشتراك اللفظي كما هو مطلوبه اقول كون الاطلاق عليهما بالحقيقة لا يقتضي الاشتراك اللفظي لجواز كونه
للمعنى الكلي فيكون اطلاقه على كل منهما من قبيل اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوص فيكون حقيقة
والحاصل ان المستدل ان ادعى انه ثبت الاطلاق على كل منهما بخصوصه منعناه وكان كيف وهو محل
النزاع وان ادعى ثبوت الاطلاق عليهما في الجملة فهو مسلم وقد عرفت انه لا يقتضي كونهما حقيقة بخصوص كل منهما
حتى يلزم الاشتراك اللفظي فتأمل وصيغة الامر مجردة لا تدل على فعل المأمور به متكرراً او لا مع فعله
مرة واحدة وهو مختار امام الحرمين وكذا الامام الرازي ومن اصحابنا السيد المرتضى والعلامة والمحقق
واكثر الاصوليين وهو المختار والمراد انه لا يلاحظ في مدلول الصيغة الا حصول اصل الماهية ولا يلاحظ
معه الوحدة والتكرار وان كان وقوعه في نفس الامر في ضمن احدها للتكرار مدة العمر الممكن لا تقييد
للتكرار اي الصيغة موضوعة للتكرار الممكن مدة العمر ولا توهم انه قيد للحكم بكونه موضوعاً للتكرار فقال
وهو للمرة لا يحتمل التكرار اي يلاحظ في مدلول الصيغة الوحدة المطلقة فيكون المطلوب على هذا المذهب
حصول الماهية الواحدة بشرط عدم فرد آخر لا وجوده اي ليس المطلوب محض حصول الماهية المطلقة حتى يجوز
ان يكون الماهية المطلوبة متكررة وهو المراد بقوله لا يحتمل التكرار فعلى هذا المذهب لا يبرأ المكلف بفعل المتكرر
لانه متضمن لفعل اشياء كل واحد منها يصلح لتحصيل البراءة مطلوب مخصوص حصول عدد اشياء كل واحد منها مطلوب
على المطلوب بخلاف المذهب المختار فانه يبرأ به لان حاصل التكرار حصول الماهية في الجملة والمطلوب حصول الماهية المجردة
فالماهية الحاصلة في ضمن ثلاثة افراد مثلاً وهو او في ضمن فرد واحد كلاهما ماهية في الجملة فيكون الكل
بحصول الثلاثة وحصول الواحد وهو المطلوب الواحد هي الماهية المطلقة لكن لا يخفى قلة ثمرة هذا الخلاف وانما
حمل هذا المذهب على عدم التكرار معتبر في مفهوم الصيغة بمعنى انه اعتبر الوحدة شرطاً لا كما حمله المحشي في دفع التدافع

بل

بل من مبنى الخصم وصيغة شارح الشرح في القول الآتي فناسبه التقابل كما يظهر من الاول ان مع المذهب اوضحا ان الفعل في
المرة الثانية والثالثة ليس امتثالاً في هذا المذهب بخلاف المذهب المختار فانه امتثال كل ما فعل كما سنذكر
شارح الشرح في دفع الاعتراض الذي نقله فضعف المذهب المختار رعاية الضعف كما سنذكر مدلول صيغة الامر
حقيقة الفعل لا كما يتوهم من هذه العبارة نوع مصادرة فلا يسلمه الخصم وليس كذلك هذه المقدمة مسلمة عند
الكل والمناقشة في شيء آخر كما سيعلم فبعد تمهيد المقدمة المذكورة اثبت خروج المرة والتكرار عن
حقيقة الفعل وعلم انه كاف في اثبات المدعى هذا الدليل مع بيان خروج معنى المرة والتكرار عن حقيقة الفعل
ولا شك فيه ولم يتوجه الى بيان ان الطلب لا يدل على شيء منهما وبعض الخلاف فيه مع تسليم الكل المقدمة
اي ان مدلول الصيغة هو طلب الفعل ومرجع الخلاف باعتبار ان معنى الطلب ومقتضاه ما هو وهذا خلاف بحث
الشارح فيه تبيان وسيجيء الكلام عليه فلا قصور في هذه العبارة سوى المناقشة التي اوردها الشارح وهذا تمام
ما ذكره المحشي الشيرازي ان هذا الكلام من المصنف لا يطابق ما يجيء منه حيث قال واذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الكلي
الممكن المطابق للماهية الكلية لا الماهية الكلية فاقول فيه نظر اذ كون المطلوب هو الجزئي لا يقتضي كونه جزئياً واحداً
بالعدد فالمراد بكون المطلوب هنا الحقيقة اذ ليس المطلوب الجزئي الواحد بل الاعم من ان يكون جزئياً واحداً او متعدداً
وان كان المطلوب الحاصل في ضمن كلها مشخصاً موجوداً لا كلياً غير موجود كما زعم المصنف ولفظ الحقيقة هنا دون
الماهية مشعر به ذلك والحاصل ان غرض المصنف تنبيه انه لا يمكن طلب الكلي مع الابهام لانه غير موجود بل لا بد ان يكون المطلوب
هو الكلي مع التشخص والتعين فيكون موجوداً سواء كان واحداً بالعدد او متعدداً فاعتبر ثمة التشخص والوجود
وهنا انه لا يعتبر الوحدة العددي واين هذا من ذلك وما ذكره المحشي في بيان المنافاة انه لا شك ان الجزئي
هو الماهية المقيدة بالوحدة فغلط اذ الوحدة المعتبرة في الجزئي معناه انه لا يمكن ان يكون جزئي واحد من امور
متعددة كالكلي لا انه لا يمكن وجود الجزئيات المتعددة والمذكور هنا هو الثاني لا الاول فتأمل واحتجاجها
لا يمنع ظهور احدهما اقول الظهور والتبادر الذي من علامات الحقيقة امر يظهر بالوجدان وقد منع موارد الاستعمال

ادعى ان بعد تتبعنا موارد استعمال الصيغة المطلقة وجدنا الى وجدنا او جدنا انه لا يسبق منها الا التبادر
والظهور وهذا حق لا شك فيه ومحض المنع والاحتمال في امثال هذه الامور الوجدانية لا يكاد يرد على التقسيمة
بكليهما دليل على ذلك اذ التاكيد والتفرقة من اللفظ كلاهما على الاصل والكلام كما ذكر المحشي الشيرازي كلى ماذكره
في الحقيقة دليل على هذا المدعى فلا يتم الدليل المذكور واما كلام الشيخ على المذكور فقال وقد اجاب بعض مشايخنا
اصحابنا عن بحث الشيخ هذا بانا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في الطلب الحاد الفعل
بدون الدلالة على الوحدة او التكرار فكان غرضه ماذكرناه والا فهو كلام خال عن التحصيل والتكرار
ماخوذ في مدلول الصيغة بحسب اللفظ اذ يمكن الخصم ان يقول ان المعنى والطلب المذكور في مدلول الصيغة وذلك
قد ذكر الطلب في الحديث ايضا عليه والحق ماذكرناه فتامل واما بان التكرار في الامر في نوع من فعل حيزه في المامورات
اقول فيه بحث لان من قال بالتكرار في الامر قيد بالتكرار الممكن كما سبق فقال ان فعله في زمان فعل
غيره من المامورات غير ممكن شرعا فهو تكرار غير معتبر فانما يلزم التكرار الممكن شرعا وعقلا والا ففيه
وكان المجيب نظر الى انه لو كان القياس على النهي صحيحا لزم استيعابه لجميع الازمان كما في النهي فيكون
الاصل والفرع في القياس متساويان وهذا غير ممكن في الامر ويمكن رده كما عرفت بانه قائس وجوب التكرار
الممكن في الامر بوجوب التكرار الممكن في النهي ولا فساد فيه ولا يلزم تساوي التكرارين كما ذكره فتدبر
فيلزم التكرار في المامور به قال المحشي الشيرازي فان قلت هذا غير مسلم اذ يجوز ارتفاع الاضداد
فلا يلزم من نفي احد الاضداد ثبات الاخر واما قلت يمكن الجواب عنه بوجوه احدها ما اشار اليه في حاشية
نعم من الكلام في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون اقول هذا الوجه نظر لان المستدل اطلق
اثبات ان الامر المطلق كلية للتكرار فلا ينفع اثبات في تلك مادة خاصة وهو في ضدين لا ثالث لهما
فالقصور في الجواب اظهر ان اللذان ذكرهما هذا المحشي ايضا لكن النهي بحسب الامر فان كان الامر بالفعل
دائما كان النهي عن اضداده دائما اي بطريق السلب الكلي وان كان في معين كان النهي عن الاضداد في ذلك الوقت

وان كان امرا بايقاع حقيقة الفعل مع قطع النظر عن خصوصية الوقت والعدد كان نهيا عن ايقاع
الاضداد على الدوام بطريق رفع الايجاب الكلي اذ المنافي لايقاع حقيقة المامور به ايقاع الاضداد دائما
وان خلى زمان الوقوع المامور به لتحقق مقتضى الامر فلا نوهم انه على ماذكرتم من ان النهي بحسب الامر انه
يلزم على المذهب المختار كون النهي عن حقيقة الاضداد كالامر وظاهر ان النهي عن حقيقة الضد يستلزم
انتفاء الاضداد بالكلية وهو يستلزم وجود الفعل دائما وذلك لما عرفت ان المنافي لوقوع حقيقة المامور به
مطلقا ليس وقوع الضد المطلق بل المنافي له وقوع الضد دائما فالامر به يقتضي رفع دوام وقوع
الاضداد ولا دوام الرفع حتى يقتضي التكرار في النهي فتامل ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا او
كان هذا الدليل لابطال مذهب التكرار اذ لم يتوجه الى ابطال المذهب المختار الا ان يحمل قوله
عد ممتثلا على انه عد ممتثلا من حيث المرة والجواب منع هذه المقدمة وعلى الاول انه لا ينافي لكم
المذهب المختار لما اشتغل بالتكرار اي لما كان الحق بيان الغرض في المرة الثانية والثالثة ايتانا بالمامور
من حيث انه مامور به فلا يعد امتثالا اذ يحصل الامتثال بالمرة الاولى والعرف يكذبه وهذا الذي
ذكره شارح الشرح بقوله الجواب اي الجواب عن قوله وقد يعترض وقوله اللهم من تتمة قول المعترض ثم
لا يخفى ورود مثل ذلك على المذهب المختار ايضا كما ذكره المحشي الشيرازي اذ الحقيقة تحصل في المرة الاولى
فيلزم ان لا يكون الاتيان ثانيا وثالثا امتثالا واتيانا بالمامور به من حيث انه مامور به والعرف يكذبه
والحاصل ان الفرق في الامتثال بين مذهب القائل بالطلب الحقيقة وقائل الطلب المرة لا بشرط شيء مشكل
نعم لو قيل المرة بشرط لا شيء يظهر الفرق في الامتثال وهذا غير منقول عنهم كما يظهر من دليلهم هذا
ثم اقول ان التحقيق في دفع الاشكال المذكور من المذهبين ان يقال ان اراد بقوله ان العرف يكذبه ويعد
ممتثلا في الثاني والثالث ان العرف يقولون انه فعل فعلا لو لم يكن غيره لكفى في برائة ذمته فسلمناه
ومنعنا الملازمة اعني قوله ولا ذلك لا شك في التكرار لانه يمكن ان يكون لتحقيق الحقيقة او للمرة ويكون ممتثلا

بالتكرار بهذا المعنى او لا نقيضه بهذا المعنى حصول الواجب وبراءة الذمة مرة فان اراد ان الفوري تقول بموجب
مقتضاه وكيف وقد حصل الواجب فلم يتوجه عليه فتأمل لو ثبت لثبت بدليل اقول الظاهر من هذا
الدليل انه يبهم الوقت بمعنى الاذن كما حمله الشارح لا الوقت بمعنى انه لا يعلم مراده من اطلاق لانه
مشترك لفظا فان الدليل لا يطابقه وقال القائلون بان الامر لا يدل على التكرار لا الاحتمال
الى هذا التخصيص بل الكل قائل بهذا وكانه خصص لظهور ان من قال بالتكرار مطلقا قال بالاطلاق
اولى من تطويل في الكلام فلا فائدة وعبارة المص ههنا احسن واشمل كما لا يخفى فتأمل ثابت علته
بالدليل اشار بذلك الى غرض المص من لفظ الثابتة لئلا يتوهم معنى آخر من كونها وجودية او غير ذلك
والاتفاق على انه اجزاء لقوله اذا علق ولا يخفى ان قوله اتفقوا مغن عنه فهو تطويل بلا.
فائدة وما ذكره الفاضل الابهري توجيه لا يقبل الاستغناء اليه مع انه ما نقل من كتاب الاحكام لا
على وقوع الخلاف في العلة بل انما ذكر في عبارته لفظ الشرط والصفة والتزام الخطاء اولى من
هذه التوجيهات على ان مرادهم بالعلة ههنا هو العلة المستقلة الشرعية التي دل الدليل على انها كلما
حصلت حصل الحكم وهذا مما لا يقبل الخلاف ههنا في ان التعليق بها يوجب التكرار كما صرح.
في كتب الاصول كالاحكام والمنتهى والنهاية فان علق على غير علة اي ان لم تثبت عليته الاحتمال
ان يكون وصفا او شرطا والحال انه مما يتوقف ثبوت الحكم عليه ولا يكون موجبا لما لكن شرطه
الحكم فالمختار انه لا يقتضي تكرار الفعل بتكراره وهو مختار العلامة الحلي ره من اصحابنا واكثر الاصوليين
والقائلون بانه يتكرر في العلة بهذا المعنى من الشرط فانه بعد وجود محل البحث كما حمل عليه الشارح
ما الباعث على هذا الحمل البعيد لفظا ومعنى كما ذكره شارح الشرح مع عدم ملائمته الآخر حتى نقل قول
المخالفين في المقام الاول عن قول المخالفين في المقام الثاني مع ان الترتيب يقتضي خلافه وعدم ذكر الطلاق
الثالث الذي هو مناط الدليل على محله مع انه خلافه بخلاف ما حمله الآخر فان وضع المقدم اجماعي فلا

الى انبائه واقتضاء اشعاره باشعاره لا يقتضي التكرار بتكراره وكذا في النسخ مع وجود آلة بقوله فيتغير به
والملائم للعبارة السابقة وهي ولا يقتضيه والتي يقتضي وجود المشروط بهذا البيان الثاني حتى يكون الضمير في اشعاره
الاول راجعا الى الشرط وفي الثاني الى المشروط مع وجود آلة الا انه من ارجاع الضمير الاول الى المشروط
والثاني الى الشرط وارادة معنى الوجوب واللزوم من لفظ الاقتضاء لا اشكال فيه ويعضده قائل كل من قال
بان الامر للتكرار قال بانه للفور لكان بظهورهم ان الاقتضاء والطلب مقتضاه وجود الفعل دائما ولذا حكموا
بلزوم التكرار وكذا الفور واما القائلون بان البراءة تحصل بالمرة اي القول اطلاق هذه العبارة مشعر بانه
لا يعتبر في مذهب من قال بالمرة اشتراط عدم التكرار فانه لا يصح القول بانها تحصل البراءة بالمرة على الاطلاق
بل اذا كان مع عدم التكرار واعلم ان من القائلين بالفور من اصحابنا القدماء الشيخ ونقل العلامة
ره عن السيد التوقف وبعض اصحابنا المتأخرين نقل عنه الاشتراك وظاهر كلامه الذي نقلوه
ليس شاملا لمنع الا اختيار ما هو مختار المص في هذا الكتاب وهو مختار العلامة والمحقق ايضا وهو المختار
في مدلول الصيغة وان كان وجوب الفور في الجملة وبراءة الذمة قوي فتدبر للفور فلو اخر عصى اي ان
بظاهره يحتمل معنيين الاول انه لو اخر لم يبرأ من فعل اصل الواجب فيكون كمن صلى الصبح بعد طلوع الشمس
مثلا فالمراد بعصى انه لم يمتثل اصلا ان كان الواجب مطلقا فلو فعل في ثاني الحال لم يبرأ ذمته ولم يقع
صحيحا وكانه هو المعنى المراد كما سيأتي والثاني انه عصى بالتأخير وان كان الفعل صحيحا في ثاني
الحال فيبرأ ذمته عن اداء اصل الواجب وان عصى بالتأخير كالحج مثلا فانه وقع صحيحا في اي سنة وقع
مع كون المكلف عاصيا بتأخيره مع الاستطاعة واعلم ان هذه الاقسام على الاحكام منها ما هو خارج عن
محل النزاع وانما الكلام في الامر المطلق الذي لم يدل دليل على حكمه والغرض من ذكر الاقسام المذكورة تحقيق
معنى الفور في الامر المطلق وان المقصود هل هو مثل المثال الاول او الثاني وكان المقصود هو المعنى الثاني كما
يظهر من نقل الشارح مذهب امام الحرمين من انه متوقف في الفور والاشتراك مع صريح كلامه كما نقله

الابهري وغيره انه جزم بصحة الفعل في ثاني الحال وتردد في الاثم للتأخير ولو كان المتقدم من وجوب الفور
المعنى الاول لكان الامام نافيا له جزما فلا يصح التردد الا ان يكون المراد من وجوب الفور
على ما قررناه انه يأثم بالتأخير وليس مقتضى الامر عدم الصحة في ثاني الحال الى ان يثبت عدم الصحة في
ثاني الحال كان له سبيل آخر ومن هذا يظهر انه لا تنافي في كلام امام الحرمين ولا فيما نقله عنه بل
يظهر منه الغرض من وجوب الفور والنفي يظهر من كلام السيد المرتضى ره في الذريعة ان اصحاب الفور وكل من
قال يجوز التراخي اتفقوا على انه لو بادر الى الفعل في الوقت الثاني لكان فاعلا موقعا ومن الذريعة
والمخالف في ذلك انما هو بعض اصحاب الوقف ولكن هو ايضا نقل في الذريعة وغيره من الاصوليين
ان اصحاب الفور اختلفوا فقال بعضهم متى لم يفعل اقتضى ان يفعل بعد ذلك وكذلك [illegible] التراخي في
الفعل ومنهم من لم يوجب بالامر الا ايقاع الفعل عقيبه فقط وهذا اشعر بانه لو وقع في ثاني الحال لم يكن
صحيحا اصلا ولا يبرأ ذمة المكلف وهذا لا يطابق الاتفاق المذكور بظاهره قال يقتضي الفور
الفعل في الحال والعزم في ثاني الحال اقول لما كان عبارة البعض قاصرة عن افادة فورية
احدهما لازم البتة اذ جعل العزم مقابلا للفور ولا يفهم منه ان العزم يجب على الفور بل الفعل بالفور
غير الشارح العبارة وجعل العزم مقابلا للفعل وجعل الفور متعلقا بكليهما حتى يفيد انه لا بد من فورية
احدهما البتة وهذا هو مقصوده وان كان يقتضيه الاقتصار به كما تقتضيه لفظا بالمعنى على ما فسره الشارح
الشرح قاصرا عن افادة هذا المقصد اذ ربما يتوهم ان المراد به كون الاقتصار على الفعل والتأخير هو المقصد فتأمل
كما اخترناه في كونه للتكرار في مسئلة كون الامر للتكرار والفور والتراخي جار اقول
فيه بحث كشف فيما سبق من انه يدل [illegible] جاز انه لا يدل عليهما بالمادة واتفاقا انه لا يدل عليهما بالصيغة ايضا
فلا يدل الدليل عليه ههنا اظهر فان الطلب المستفاد من هيئة الصيغة بمجرد عن دلالة الفور بخلاف
التكرار والمرة فان تجويز ظهور احدهما من الطلب خلاف الاتفاق كما مر تفا فتدبر الجواب انه انما ثم

ذلك

ذلك من الفورية اقول انظر ان غرض المستدل ليس خصوص المثال بل غرضه انه اذا امر المولى
عبده بامر بلا قرينة واخر العبد بلا عذر عده عاصيا عرفا وهذا دعوى [illegible] عند الانصاف
وان امكن منعه في المناظرات فتدبر فلا يمكن توجيه [illegible] الحال قال المحشي الشيرازي [illegible]
المذكور ان الزمان الحاضر الذي هو مستفاد من كل خبر وانشاء وجوده مسلم لكن ذلك
هو زمان الطلب الذي هو مدلول الامر ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان متعلق الامر وهو المطلوب حاضرا
انتهى اقول فيه نظر اذ الزمان الذي ادعى المستدل دلالة الخبر والانشاء على حاضريته وقاس
عليه الامر ليس زمان الاخبار والانشاء بل زمان وقوع مفاد الكلام فمعنى الخبر زمان [illegible] ولا يخفى
ان هذا الزمان الاخير في الخبر هو زمان وقوع المخبر في الامر فان زمان الطلب هذا
زمان الاخبار والحكم ولا كلام فيه فظهر ان بعد تسليم دلالة الخبر على الزمان الذي كلامنا فيه
لا مجال لهذا الكلام فان زمان الحكم وزمان الطلب كلاهما حالان بلا شبهة وليس الكلام
فيه نعم يتجه منع دلالة الخبر على حاضرية هذا الزمان وهو حقيقة جواب الاول قال والجواب
عنهما قد تقدم وهو انه قياس في اللغة فلا يصح وان الفارق متحقق بعين ما ذكر في الوجه الاول
من الوجهين المذكورين سابقا وهو ان قال ان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع
الاوقات فيلزم انتفاؤها في الفور ايضا بخلاف الامر فانه يقتضي وجود الحقيقة في احد الازمنة وهو
يحصل في الزمان الثاني ايضا بل الوجه الثاني ايضا متكلف فظهر ان قول المحشي الشيرازي لكن لا بالوجه
المذكور بل لما سيجيء ليس على ما ينبغي على اطلاقه قال بدليل قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين لانه تعالى عقب الامر المذكور بقوله فقعوا على قوله فاذا سويته فظهر
ان زمان حصول مطلوبه هو زمان تسويته ونفخه فيه من روحي فقعوا امر وقع تعقيبا
وسقطوا ساجدين لانه محل [illegible] الامتثال بالمبادرة فلا تكليف [illegible] اقول على هذا [illegible] يلزم

التكليف بالمضيق لكن لا يحصل الامتثال والخروج عن العهدة الا بالمبادرة وهو الفور لان جواز الاول يحتمل
جواز التراخي مشروطا بالعلم بالوقت الذي هو حد التراخي وهو غير حاصل اذ يحتمل كل اجزاء الزمان
انه هو وعدم الشرط يستلزم عدم المشروط غير واقع والوجوب معلوم فلا يحصل الخروج عن العهدة
الا بالمبادرة وهو الفور وبهذا وان لم يثبت ان مدلول الصيغة بما هي هو الفور لكن ثبت ان العمل
بالفور لازم وهو المقصود المفيد للاصولي في استنباط الاحكام الشرعية ويمكن الجواب عن الاستدلال بمنع
ان حد التراخي مجهول مطلقا بل معلوم ثم الكلف وهو منتهى الزمان الذي ظن فيه السلامة فيجوز التاخير ما دام
ظن السلامة باقيا وقد فصلنا الكلام في هذا المراد في مسئلة الواجب الموسع فارجع اليه لا يقال انهما
انما يتصوران في الموسع اقول ان اراد بالموسع ما كان التاخير عن اول وقته جائزا بغير اثم فلا نم
انه لا يتصور المسارعة والاستباق الا فيه غاية ما لزم انهما يقتضيان صحة الفعل في غير اول الوقت
لتصور المسارعة وهذا لا ينافي كون المكلف اثما بالتاخير كالحج مثلا فانه مع الفور يتصور فيه
المسارعة لانه يصح في باقي السنوات برفع الاثم وان اراد بالموسع ان الفعل كلما وقع من الاوقات
المقدرة كان صحيحا وان اثم بالتاخير سلمنا جوابك اشارة على ان حديث المسارعة لا يفيد الا مع
وسعة زمان الصحة لكن لا نم ان الفور ينافي الوسعة بهذا المعنى والمسارعة المتوقفة لما وا لاحتمال انه
يمكن ارادة الفور بمعنى حصول التاخير مرسا رجوا ويكفي لصحة اطلاق المسارعة صحة الفعل في غيره وان كان
مع الاثم فلا يتم الدليل على ارادة التنزه من لفظ سارعوا الا ان يقال لا يصح صحة الاحتمال والمنع من جانب
المستدل لانا نقول لما كان الامر حقيقة في الوجوب كما ثبت سابقا فالظاهر مع المستدل فالمجيب ادعى المجاز
وخلاف الظاهر فعليه البيان ولا يكفيه الاحتمال ولذلك تصدى لبيانه فيكفي للمستدل تصحيح الظاهر فتامل
ثم الحق ان هذا الدليل مما يدل ظاهرا على وجوب الفور في اوامر الشارع وان لم يدل انه معنى الصيغة كما ذكره
العلامة وهذا كاف للمجتهد في الاستنباط كما ذكرناه فوجب البدار الذي يخرج عن العهدة بيقين اقول

هذا الوهم نشأ مما هو ازيد مما نقل عنه في تحرير المذهب لانه انما نقل عنه التوقف وارادة الذي بالمبادرة
على الفور اما وجوب البدار فزايد عليه بل يتوهم منه منافيا لان الناقل عنه سابقا عنه انه توقف في
وجوب الفور فكيف حكم بوجوب البدار ودفعه ما ذكره المحشي الشيرازي ان هذا الخروج عن العهدة لا ينافي
التوقف من حيث كونه مدلول الصيغة ومطلوبا بالامر والثاني انه نقل عنه القطع بانه لو فعل في ثاني
الحال لكان الفعل صحيحا والفاعل ممتثلا فكيف حكم بوجوب البدار ودفعه ما ذكرناه من ان المراد من وجوب
البدار والاثم بالتاخير لا ينافي الصحة مع التاخير كالحج فتامل وليس الكلام في هذين المفهومين
اقول غرض الشارح من هذا الكلام تحرير محل النزاع مع بيان منشأ الوهم في توصيف النهي بالمعنى وتغيير العبارة
المشهورة من توصيف الامر بعينه فقال ليس الكلام في هذين المفهومين لان هذا المدرك للتعيين الذي هو مفهوم
الامر بالشيء والنهي عن الضد فانه لا شك في تغايرهما فانهما مفهومان كليان متغايران الى ان تشمل المتغايرين
وكذا لا كلام في اللفظ الى ان المراد ان لفظ افعل عين لفظ لا تفعل او الفاظ من لفظ ... اولا اتحادهما
ظاهر البطلان بل المراد انه اذا وجد امر معين شخصي مثل تحرك او صل او قم واشباهه فهو نهي عن ضده من الار
السكون وضد الصلوة وضد القيام فالمراد بالضد المعين كونه متعينا بانه ضد بهذا المعنى وقوله
المضاد له بيان له لا ان المراد الاضداد الخاصة له كما فهم الابهري لما سنعرف فساده خصوصا
في هذا المقام فالتعيين اشارة الى ان الغرض خصوص الامر وشخصيته لا المعنى الكلي والتقييد بالنوع عرفت
انه لا كلام فيه وانما قيد به النهي لان خصوص الامر وتشخصه لخصوص النهي المتعلق به والنوع الاخص
بالتعيين لا يفيد ان الكلام في اتحادهما الامر لو توهم منه ان الغرض لهذا الكلي بعينه هذا الذي يتميز منهما
مغايرة اصلا حتى يكون لفظ بعينه لنفي المغايرة لا التعيين الشخص وقد يستفاد من بعض كتب الاصول
ان قيد المعين لاخراج الواجب المخير فان الامر بالواجب المخير ليس نهيا عن جميع اضداده بالاتفاق
فان من جملة اضداده المخيرة فيه الآخر الذي خير بينه وبينه لمن حكم بان الامر نهي عن جميع اضداده قيد

بالامر بالشيء المعين ليصح الحكم عليه اطلاقه وان كان يمكن تعميم الحكم للموجب المخير ايضا بتوجيه ان العقد
الذي خير احد الاشياء المخير فيها ثم انه لا بد من تحرير ان ما المقصود من قولنا ان هذا النهي من الامر عن النهي
عن ضده ام لا وما المراد بالضد ههنا فاشار الى الاول بقوله اذ قال تحرك فهل هو في المعنى مشابه
ان تقول لا تسكن اي بعد ما عرفت ان الغرض اتحاد الامر والنهي بمعنى اتحاد الامر والنهي مع النهي
ان الغرض اتحاد صيغة خاصة مع صيغة خاصة اي صيغة تحرك مع صيغة لا تسكن او تعين صيغة تحرك
ايضا الى صيغة لا تسكن او تستلزمه فانهما باطلان قطعا بل المراد ان في المعنى نفس لا تسكن اي كما تفيد
لا تسكن النهي عن السكون بل يفيد ايضا النهي عن السكون فلفظ المشابهة لهذا الغرض ان الامر بالشيء
ليس اتحاد صيغة تحرك ولا تسكن بل احدهما مشابه الآخر في المعنى فقال بعض الاصوليين لا تفيد صيغة لا تسكن
اصلا وهو مختار الامام والغزالي والمص وابي الحسين وجمهور المعتزلة والسيد المرتضى وقال جمهور اصحابنا وقال
بعضهم يفيد معنى لا تسكن ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى لا تسكن الذي قلنا تفيده صيغة تحرك هو ارادة الكف
عن السكون وهو بعينه ارادة الحركة مفاد تحرك وهي معنى واحد لا اختلاف الا بالعبارة وهو مذهب الشيخ الاشعري
والقاضي ابي بكر اولا واكثر الاشاعرة وهو الذي نقل عنهم في المسائل الكلامية ان ارادة الشيء عين كراهة
ضده كما يفهم ذلك من ولا يلزم لو تمت وقال بعضهم ليس عينه بل هو جزؤه على اي لازم له قال
آخر وهذا هو الذي اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد بقوله واحد ما لازم الآخر مع التغاير الارادة
والكراهة واختار الجزئية بعض اصحابنا المتأخرين وهذا هو الذي نقل عن القاضي ثانيا ومن قال
بالاستلزام ابطل العينية بوجوه ما حرر ما ظهر من قال لفظ المشابهة للاشعار بان الامر ليس نفس النهي
بل جعلهما واحدا الى آخر ما قال فاحفظ في نقل المذاهب فانه توجه الكلام من قال بالعينية لا لان من
فانه صريح في كلامهم ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده والضد ولا يلزم لو تمت لدل على عينية
مفهومي تحرك ولا تسكن كما يعلم من النظر الى دليلهم سان هذين المفهومين لو لم يكونا واحدا فاما متماثلان

او متضادان او متخالفان فان زد بين المفهومين ولا لبطله بكون جعلهما واحدا نعم
هذا مراد من قال بالاستلزام وقد صرح القاضي في دليله الثالث بانه وانما اختلف التعبير ويصرح فيما
ذكرنا ورد ايضا ظهر بطلان ما ذكره المحشي الشيرازي بناء على تحقيق معنى العينية بالمعنى المذكور ان مرجع
العينية الى التضمن وبالعكس ومنه هذا القول ما ذكره القاضي اولا بيانه وتغييره ما فاته ما بنا لا ان رجع
عن القول الاول انتهى ووجه ذلك ان عدم تحقق مذهبهم كيف ومن قال بالتضمن والاستلزام انما قال به بعد ابطال
العينية فكيف يرجع احدهما الى الآخر وقال ان العينية بالمعنى المذكور ظاهر الفساد والقول به قال الفضلاء
عن الفضلاء انما يصح لو لم يتصور جواره ولم يسندوا اليه ما منع تصريحهم فلا ينفع حسن الظن بان
المذاهب السخيفة كثيرة خصوصا من المتكلمين سيما الاشاعرة كما ذكرناه معلوم لمن تتبع كتب الاصول
وكذا من كتب الكلامية فان شارح التجريد بعد ابطال القول بالعينية المنقولة عن الاشعري قال ثم اختلفوا
فقال بعضهم بالاستلزام ثم قال والتضمن جعل في هذا الكتاب المخالف فريقين ونقل استدلال كل فريق
في مقام آخر فكيف يتوهم رجوع المذهبين الى شيء واحد الجواب عن الدليل الاول وعبارة الذي انتظم العائل
صريح فيما ذكرناه والعجب غفلة المحشي عنه ولو قطع النظر عن تصريحاتهم ونقل هذا منهم كما في الكتب وارده ما المرشح
بين هذين المذهبين ان العينية والاستلزام بحيث يرفع التغاير في المفاد ويمكن توجيه الانعدام بطلان
عبارة العينية راسا بان يقال مرادهم بالعينية ان ما دل على الارادة الكراهة يرادفه التضمن
وهو بعينه دل على الكراهة فيكون تحرك بعينه صيغة للارادة والكراهة فالامر عين النهي في هو صيغة تحرك
وما قال بالاستلزام مع المغايرة فعرضه نفس الارادة والكراهة فانهما متلازمان في صيغة واحدة
الغرض من الصيغة لفظها او معناها بناء على الكلام النفسي وقيل انهما متلازمان الغرض منه نفس الارادة
والكراهة ومرجع العبارتين واحد الا ان ذلك خلاف ما نقل عنهم كما عرفت واما ان المراد بالضد ما
فيه تأمل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا عينه عقلا اي ليس مفاد تحرك بتمامه مفاد لا تسكن ولا يتضمنه

ولا يستلزم انه عقلا وعرفا انه ليس المراد محض نفي الدلالة اللفظية المنحصرة في الثلاث المطابقة
والتضمن والالتزام بل الامر الدال عليه بالدلالة العقلية ايضا كدلالة ضوء الشمس على وجودها كما قال
قال باستلزام هذه الارادة لهذه الكراهة فان دلالة الارادة على الكراهة عند من قال بها عقلي
وان كان دلالة لفظ الصيغة على الارادة دلالة لفظية والظاهر ان الغرض المعنى الاول فيكون قوله
عقلا اشارة الى ان غرضنا ان العقل لا يستقل بفهم ذلك من الصيغة لا ان الشرع لا يدل عليه بل
اذ ربما ورد من الشرع النهي عن الاضداد فليس الكلام فيه ولا تتوهم ان المراد باللزوم العقلي البين بالمعنى
هو المصطلح فانه غير مربوط بالمقام ولا بادلتهم لم يحصل من نقض الضد اقول لا بد اولا من تنقيح المرام
وتوضيح المراد من الضد في هذا المقام ثم ترجيح ما هو الحق من الكلام فاقول لا شك ان لنا صيغة امر نحو افعل او
صل او قم وامثاله ولا شك ان الظاهر انه يدل على طلب الامر بما هو مادة الصيغة وهو المامور به الاصطلاحي طلبا
على البت والجزم بناء على ان الامر حقيقة في الوجوب وبعبارة اخرى يدل على ارادة فعل المخاطب مادة
الصيغة ارادة حتمية جزمية كما ذكرنا فارادة فعل المامور به وطلبه من المخاطب مدلول الصيغة بلا شبهة ثم
ضد الفعل المامور به قد يطلق ويراد به ما هو اضداده خاصة التي لا تجتمع معه في الوجود كالنوم والاكل والشرب
الكثير وامثالها للصلوة والقعود والاضطجاع وامثالها للقيام وقد يراد ما هو عام له بمعنى الشيء المتصف بما ينافي
المامور به بلا ملاحظة خصوصيات الا اذ قد يراد عدم الشيء المامور به وتركه او الكف عنه بناء على ان
العدم مقدور فلا بد من السؤال من قال بالعينية اراد عينية النهي عن اي معنى من المعاني الثلاثة للضد المذكور
الذي هو ارادة الفعل المامور به والاول بعيد غاية البعد وكيف يقول عاقل ان ارادة الصلوة عين ارادة
الكف عن الامور المذكورة بالتفصيل حقيقة كما عرفت بل قد لا يخطر بالقلب شيء من الامور المذكورة بل لو
خطر بالبال لم يرده كما سيأتي والفاضل الابهري زعم ان هذا محل النزاع ولا وجه للصحة الا ما قيل انهم قالوا بالعينية
في صورة الشعور وهو ايضا بعيد من العقلاء والظاهر من كلام المعترض والشارح ايضا عدم الاعتناء وان موضع النزاع

ومع

وصرح الشارح بان النزاع في لزوم النهي عن الثالث لكن في صورة الشعور اقول هذا هو الظاهر من عبارة المتن وان كان
بعض اهل عصرنا زعم ان موضع النزاع الثالث مع قطع النظر عن الشعور الا ان النهي عن الثالث وان لم يكن محتملا للاول والثاني
الخلاف فيه باعتبار انه في العينية والجزئية ولم يتوجه الى انه كيف يصح الخلاف ممن نفى اللزوم مطلقا
كالسيد المرتضى وامام الحرمين مع انه لا يتصور هذا المعنى الثاني على زعمه وعلى التعيين الاول في القول
بالعينية الحقيقية في نفس الارادتين كما هو مقتضى عبارة من قال ان النهي ارادة الكف وان الامر ارادة الكف ثم قال
ما قالوا في الكلام ضعيف جدا في حال الشعور وغيره كما سيظهر من دليل ابطال التضمن والالتزام الطرفين اولى
واما القول بالتضمن والالتزام فتحقيقه ان يقال انه يجوز ان يكون لفظ الامر موضوعا لطلب الفعل على الاول
وعن الكف عنهما مع عدم الشعور لا يوجد الا بارادة الكف عنه حقيقة وهذا نهاية ما يوجه به النهي عن الضد
هو مناط الاحكام الشرعية وما يقال ان النهي الضمني لا يستلزم الشعور فهذا النهي ضمني فبعيد جدا اذ ليس
حاصله الا انه امر شيء يستلزم فعله الكف عن هذه الامور استلزاما بلا توقف كما سيعرف من غير
ان يتعلق به طلب من الامر وطلب الكف بالنسبة الى هذه الامور واستلزام هذا الضد انما هو من ترك المامور به
الذي هو المامور به وكونه كافيا في الاستنباط الفروع المستنبطة من هذه المسئلة لا يخرجه عن كونه مجازا
ايضا هذا خلاصة استدلال الكتاب اقول بل الحق ان يقال انه مع تقدير الشعور بالضد ايضا لا يلزم
حصول ارادة الكف عن الضد بمعنى الثالث لان الضد اي ترك المامور به اذ ربما يكون
غرض الامر حصول اصل الفعل لا يتعلق غرضه بالضد وجودا او عدما اصلا وذلك الدعوى في هذا الاتفاق
ليس ببعيد مثلا اذا طلب المولى من عبده خياطة ثوبه في وقت مخصوص فلم يستقل بها بل مع تلك الحال
اشتغل بشيء اخر من مصالح المولى كطبخ الطعام له وامثاله فالظاهر انه لا يكره المولى ترك الخياطة
الخياطة في مع الشعور بالضد الذي هو ترك الطعام لا يكره من الطبخ بل ربما يامر بالطعام المذكور وحسنه
في الطبخ لكن زجره لترك الخياطة نعم عند الشعور لا شك انه يكره ترك المامور به والضد بالمعنى

الثالث وهو ان اراد الكف عنه قطعا وهو مغاير فعل الاضداد وربما حصل الخلط بسبب ان فعل الاضداد
مجامع لهذا الترك البتة اتفاقا فتوهم ان طرد هيئة احديهما الامور المتعارفة وليس كذلك كما عرفت
في دفع شبهة الكعبي ويظهر لك من الوضوح خلو كل عن كل الافعال مع ذلك ترك الواجب فلا ثم
بحاله الخصم ولو فعل احد الاضداد لا يلزم عليه ترك الواجب قلنا ثم مع هذا الفعل الا ان نعلم ان
غرض الامر متعلق بالنهي عنه بالذات ولا يكفي العلم بمحض ان غرضه متعلق بحصول المامور به خاصة
والغرض في المسئلة انه لا يعلم سوى الامر بالشيء وبهذا ظهر سقوط ما قاله المحشي الشيرازي من ان الملازمة
المذكورة في الدليل بان كون الضد منهيا مطلقا لا يستلزم الشعور بالضد ولا الكف عنه بل مع عدم
الشعور يحصل النهي بالتبع والارادة بالضمن وبها لا يستدعيان الشعور وذلك لانك عرفت انه
مع الشعور الضمني ربما لا يحصل ارادة الكف عنه فكيف يكون مع عدم الشعور ارادة الفعل نازلا
منزلته حتى يكون حاصلا بالتبع لو لا ان يقال انه لو لم يجب الشعور بالمنهي عنه الضمني فلا اقل من ان يجب
حصول الشعور لكان الكف مطلوبا بالضمن بل يصح في الضد بمعنى ترك المامور به لان الكف مطلوب
قطعا في حالة الشعور فيصح طلب ما يستلزم الكف عنه نازلا منزلة طلب الكف عنه في حالة عدم
الشعور فيقع الطلب بالتبع وضمنا بالنسبة اليه لكن لا فائدة في هذه المسئلة كما عرفت واما
الضد الخاص والعام بالمعنى الآخر فانما نشأ توهم كونهما مطلوبي الكف من خلطهما في الخصوص الواقع
بالترك المذكور اتفاقا للعلاقة توقف الطلب بالنسبة اليهما صريحا وضمنا كما عرفت فظهر مما
ذكرناه ان ما قاله المحشي الشيرازي من ان الطلب اعم من الضمني والصريح حاصل بالنسبة الى الكف عن كل
الاضداد بان يعني ضده ولا فرق بين معانيه الاضداد في ذلك فاسد قطعا والجواب انه طلب
منه الفعل في المستقبل اقول خلاصة هذا الجواب ومعناه انه يمكن الغفلة وعدم التعقل بالنسبة الى الضد بمعنى
اخذ حتى الضد بمعنى ترك المامور به ورفع توهم ما استنده المعترض الطلب انما يكون في حال العدم

تحر

تحريكه الى الترك بل فعل الضد العام مشعور انه ايجب بطلان حصر الطلب في صورة العدم لكن
مع الوجود فلا يستلزم الشعور لا بفعل الضد ولا بترك الفعل المامور به الا ان يحسن ترك ما حركه تعالى
انه مشاهد ولا يتوهم ان هذا الكلام مخصوص بصورة الوجود بل ايضا ذكر صورة الوجود بطريق
التمثيل والتوضيح ودفعا لسند المعترض والدعوى عام وهذا الجواب تحقيق مطابق لتحقيقه
الذي سيجيء في جواب السبيل من قال المعترض من انه لا يستلزم الامر تصور الكف عن الكف عنه
قطعا ثم اجاب بعد التنزل عن هذا وتسليم ان الطلب لا يكون الا في حال العدم بان
ما هو مستلزم لتصور عدم الفعل المامور به اي الكف عنه او غيره وهذا الكف والاوضح لا اصح
في تصوره اي تصور فعل الضد حتى يتوهم انه يلزم من ذلك العلم بالضد الخاص وهو مقصود
المعترض وهو معنى قوله فالكف واضح بعلم المشابهة ولا احتياج الى فالحكم بانه
لزوم النهي عنه واضح كما ذكر آخرا او تصوره واضح كما قال اولا انما هو بعد تسليم الشعور لكن
التنزل بسط فانه اجاب اولا بانه لا يلزم الشعور الضمني فلا يتوهم ان هذا مناقض لما سيجيء من رد
شبهة اهل التضمن كما توهم المحشي الشيرازي فاجاب عنه بما اجاب فان هذا الكلام بعد التنزل والجواب
التحقيقي المطابق لما سيجيء هو ما ذكر اولا قبل التنزل ثم ما اجاب المحشي في دفع التناقض منظور فيه
لان رجوع قوله ذلك واضح اي نفس الكف دون الكف عن الكف لا ينفع في هذا لانه حكم
هنا بلزوم ارادة الكف عن الكف فهذا الحكم مناقض لما سيجيء من انه لا يلزم تصور الكف عن
الكف اصلا فاذا لم يتصور فكيف يلزم الارادة المذكورة سواء حكم بوضوح هذا ام لا وكان مقصود
المحشي ما حققه سابقا من ان الارادة والتضمن لا يستدعي تصور الكف فحمل قول الشارح هنا على انه يلزم
النهي الضمني عن الكف فلا ينافي ما سيجيء من انه لا يلزم تصور الكف عن الكف ولا يخفى ان هذا المعنى غير مطلوب
للشارح والا لبطل كلامهم كما اعترض عليه المحشي مع ان وضوح نفس الكف الضمني برغم المحشي ينافيه

يتحج هذا كما لو ظه قلنا ان هذا الكلام تعليم الشعور بطريق التنزل كما عرفت وانه ظهر سقوط قول المحشي
فالصواب الاكتفاء في توجيه المتن بالاول الظاهر لما عرفت انه بطريق التنزل تعليم الشعور وذلك لا يستدعي
حقيقته في نفس الامر فتدبر وانما يلزم النهي عن الكف وهو واضح كما في اكثر النسخ بالواو وفي بعض النسخ
بلفظة او وعلى تقدير الواو كان تتمة للكلام السابق كما حررنا ولو سلم ان الطلب لا يكون الا في حال
العدم وان هذا يستلزم الشعور بالعدم وهو الكف عن المأمور به فهو لوضوحه شابه ... لا يستلزم
تصور الاضداد كما هو مقصود المعترض وانما يلزم النهي عن هذا الكف المشعور به وهذا واضح ان اللزوم
على هذا التقدير واضح لا خلاف فيه وعلى تقدير او اشارة الى توجيه آخر تلخيص بان ... توصيف
الكف بالواضح في المتن يمكن ... وصفا بحال متعلق الكف اي حكم هذا الكف بانه يتعلق به
النهي على هذا التقدير واضح لا ان حال الكف واضح وعلى الاول تعلق بنفسه فتدبر وهو الامر
بضده او رد عليه المحشي الشيرازي انه ان اراد ان الخلاف تقتضي الى آخر ما قال والاظهر انه من جواب
المذكور في المتن المذكور بقوله ايضا فقد يكون كل من الخلافين ضد الضد الآخر انما مع زيادة تغيير اشار
للوضوح وظهور الشق الثاني من الترديد المذكور في جزء نافع للمستدل فلا يحتمل ان يكون مراد القائل
لان الخلافين قد يكونان متلازمين اقول يظهر من هذا فساد ما قال المحشي سابقا من رجوع مذهب العينية
الى التضمن والاستلزام وبالعكس اذ لو كان مذهب قائل العينية هو ما ذكر كان الجواب احتمال التلازم
بين الخلافين صحيحا فكيف يكون جوابا له فتذكر وان اراد فعل ضده ضده وهو عين فعل
المأمور به وهو ما قال سابقا انه واضح ولا يبعد ان القائل انه معنى آخر سوى فعل المأمور كما قيل في
عدم العدم والوجود فربما كان غرض القائل ان طلب المأمور به عين طلب هذا المعنى فلا يكون الخلاف لفظيا
وهذا الاحتمال ذكره شارح الشرح ههنا بطريق الجزئية لا العينية وهو فيه بان غرض القائل العينية ولكن
ان القائل غرضه من جانب المحشي ان هذا مجاب ... الشق الاول ابن ولكم لا يتم عليه منع لزوم ... ان

اجتماع

اجتماع احد الخلافين مع ضد الآخر بعين ما ذكر المحشي ادراج هذا في الشق الاول من الجواب والصدق
يطلق على ترك المأمور به الكف عنه ... ان هذا لو تم ايضا وان لم يكن نزاعا لفظيا لكن غير مفيد في
استنباط الاحكام الفرعية كما عرفت سابقا فتذكر يتضمن النهي عن ضده اقول اراد بالتضمن ههنا عدم الانفكاك
مطلقا سواء كان بطريق التضمن او الاستلزام والدليل الاول لو تم لدل على التضمن الحقيقي اعني ان النهي عن
الضد جزء من الامر بالشيء كما ستعقل انشاء الله ولا يتمشى لفظ الاستلزام الواقع في الدليل فانه يستلزم
الغرض منه والدليل الثاني لو تم لدل على عدم الانفكاك من غير ملاحظة الجزئية والتركب ولا ... منهما
فهو يستلزم النهي عنه اي ثبوت هذا اللزوم الذي هو ملحوظ في حال الطلب ومن جملة معقولات المخاطب
بالمعنى الذي سنحرر بعد بانه اي متعلق ... الفعل المذكور يستلزم وجود النهي عن الضد في المخاطبة
المذكورة وجزئيته لهذه المخاطبة التي هي الامر فالاستلزام المذكور في العبارة انما هو من ثبوت الكف ثم
المذكور في معقولات المخاطبة ومن وجود النهي عن الضد في الامر اي جزئيته له ولا ينافي هذا التعبير الاول اشارة
يتضمن النهي عن الضد حتى يتوهم انه اشارة الى ان المراد بالتضمن ههنا هو الاستلزام وعلى الاستلزام
المذكور الذي قلنا هو المراد بقوله اذ لا دوام جاز من حيث اي لا يثبت اللزوم في المعقول المخاطب الا ويكون
المخاطب به منهيا عن المذموم اي كلما يوجد اللزوم في معقول المخاطب يكون هذا المخاطب مشتملا على النهي عن
الفعل المذموم اي احتمية كون الشيء منهيا عنه والذي قال انه معناه اي ثبوت هذا اللزوم في الخطاب معنى كون
الشيء منهيا عنه ... فحاصل الاستدلال ان الامر مخاطب به ومطالب بمعنى ترك احد جزئيه الكف عن الضد ...
متعلقه بالكف المذكور ايضا وهي النهي فالمستدل ان تضمن متعلق المطالبة بالكف عن الضد على ...
المنهي واستنبط حصول الكف عن الضد في متعلق المطالبة من التلازم على الترك اي من جملة ما يقع به الطلب
وجزء منه وهذا معنى قوله في جملة معقولات الايجاب وتوضيحه انا اذا امرنا بالشيء وخاطبنا احدا اي ... يتحقق
معنا ... فتعلق هذه المتعلقات الى المخاطب او هو مراد الشارح من معقولات الايجاب في الجواب ... المستدل

[illegible]

ان الذم من الترك من جهة هذه المعاني المتعقلة الملتفتة الى المخاطب حال المخاطبة والكلام المعين الذي عرفت ذلك
او رتما كان تعقل الايجاب بخصوص وقوع المطلق كل الحزم ولا يكون الذم من الترك مما يعقل من المطالبة والامر جملة
المتعقلات التي التفت الى المخاطب الخطاب بالطلب والامر فكيف يكون من جملة المعقولات الملتفتة
الى المخاطب بعين كون الترك مذموما مترتبا على الطلب المذكور واللازم له في الواقع بالدليل الخارج واذا
كان كذلك فلا يكون الكشف عن الحقيقة مطلوبا اذ مناط هذا التوهم ثم ايد هذا المنع وان الذم المذكور ليس من المعقولات
المذكورة بانه لو كان الذم المذكور من المعقولات المذكورة لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف الكلام
او معقولية الذم على الترك في الخطاب وكونه ملحوظا في المخاطبة يستلزم هذا التصور قطعا واللازم باطل
وهذا التقرير مما لا غبار عليه ثم اقول لا يخفى انه على هذا التقرير لا مجال لان يقال مؤيدا للجواب بعد تسليم
الذم من جملة معقولات الايجاب بهذا المعنى ان الفرق معلوم بين حصول الشيء وتصوره فحصول
الايجاب بعينه لا يلزم تصوره حتى يلزم خطور الذم على الترك بالبال فلا يلزم حصول النهي فذلك كما عرفت
معنى كون الذم من معقولات الايجاب انه لا يكون بدون خطوره بالبال فيندفع ذلك ويستدرك ومما ذكره
على التقرير الذي قرره وابطاله على ذلك التقرير ايضا وايضا لما عرفت ان مناط الكلام والجواب
كما قررناه على ان الذم المذكور ليس من معقولات الايجاب اي ليس حال الايجاب متعقلا كما يا ملحوظ
ما يتعقل ويلتفت الى المخاطب الخاص ظهر لك ان الكلام في افراد الايجاب وجزئياته لا في مفهوم الايجاب
كما توهم المحشي الشيرازي وجعل المنع باعتبار ان الكلام في الجزئيات مرتبة آخر من الجواب فتأمل واذا عرفت
ما هو الحق في تقرير الكلام فلنتكلم على تقرير المحشي فنقول قال شارح المختصر وتبعه المحشي الشيرازي ان مبنى الجواب
ان النزاع في ان الامر بالايجاب هل يستلزم تحقق مفهوم النهي عن الضد لزوما عقليا لا بدليل خارج وبدليل
ان الذم على الترك من اللوازم العقلية للامر وانما يكون كذلك لو فرض ان الايجاب بطلب الفعل مع المنع من
حتى يكون الذم على الترك داخلا في مفهومه ولنا ان نقرره بالاقتضاء الجازم ويلزم خطور الذم على

الترك

الترك باطل انتهى اقول ان كان مراده من اللزوم العقلي اللزوم البين بالمعنى الاخص كما يستعمله المنطقيون
في الدلالة الالتزامية اي لزوم من تصوره وحصوله في العقل تصور اللازم وحصوله في العقل كما هو الظاهر من كلام المحشي الشيرازي
وما اورده على ذلك فهو انما يتوهم حاصل ان محل النزاع لانه على تقدير ثبوت اللزوم العقلي بهذا المعنى بين الامر بالشيء
والنهي عن ضده ولا يلزم الا ان يكون معنى الامر بالشيء بتصور معنى النهي عن ضده ولا يلزم من هذا حصول امر ونهي في الواقع فلا يتعلق
للاصولي غرض بهذا فان تصور النهي ليس نهيا فلا يستنبط منه حكم شرعي وبهذا لا ينبغي ان يحمل طول الكلام فيه ثم لو فرض
الحمل على هذا المعنى الفاسد لا جواب عنه ان قيل انه لا يستلزم تعقل الايجاب تعقله كما هو حل جواب الشارح
وبعد تسليم الاحتمال لما قال المحشي الشيرازي بقوله وايضا الايجاب حاصل للامر ولا يلزم تصوره لما عرفت من الفرق بين
حصول الشيء وتصوره اذ ذلك لان اللزوم البين بالمعنى المذكور لا يقتضي الا انه لو تصور الملزوم تصور
اللازم فنفي وقوع تصور الملزوم لا يضره ولا ينافيه بل لا ارتباط له به فظهر ان بعد تسليم الملازمة المذكورة
يتم الكلام وكذا ما قال به بعده بقوله ولو سلم لكنه لا نسلم الملازمة بالمعنى المذكور بين الشيء واخذه
يتم الكلام فيها بل هو عين تسليم المدعى ومنع الملازمة ليس هنا هو الكلام فيه اي خرفيات الامر ومن
النهي هو المنع الذي ذكره الشارح اولا في الجواب وانما جعله المحشي جوابا آخر لانه حمل كلام الشارح على منع ذلك
في المفهوم هذا وان كان مراده من اللزوم العقلي اللزوم البين بالمعنى الاعم اي كون الشيئين بحيث يلزم من
تصورهما الجزم باللزوم فالمراد ان النزاع في الامر بهذا وان كان معنى محصلا الا انه ليس محل النزاع الا ان
بل انما غرضهم ان العقل يحكم بثبوت التضمن واللزوم بحسب الامر بين الامر والنهي عن الضد سواء كان بمحض
تصورهما او بالدليل كما اعترف المحشي الشيرازي وزعمه تحقيقا للمقام ويرد جواب الشارح وسائر الاجوبة
ومع ذلك هذا لا ينطبق عليه شيء من الاجوبة لان الشرح على ما قرره ولا ما ذكره المحشي لان الجواب المنطقي
ان كان لازما ان مجرد تصورهما لا يحكم العقل باللزوم بينهما وانما ان يتعقل احدهما كالا يستلزم تعقل الآخر كما هو
عبارة الجواب عليه فلا يشترط الاستلزام المذكور في هذا اللزوم اصلا حتى يظهر بالمستدل به وانما المحشي

الشيرازي بان الفرق معلوم بين حصول الشيء وتصوره اذ ربما لم يتصور الايجاب الكلي فلا يكون انه لا يفيد المستدل
لان اللزوم المذكور لا يستدعي الا وقوع تصوره لا يستدعي انه لو تصور اجزم العقل باللزوم بينهما فالقول
بانه ربما حصلا ولم يتصور الاخير بهذا المعنى ولذا قال الغرض من الكلام في خزينات الايجاب الكلي المفهوم لا او لا خلو
لدى هذا المعنى فان من ادعى اللزوم المذكور من المفهوم ادعى من الجزئيات ايضا فالجواب منع ذلك فلا يتعلق
غير ذلك فظهر من تضاعيف الكلام ما ذكره المحشي الشيرازي بقوله لا نسلم الخ وبعده بقوله وسلم انا غير صحيح علما من
التقادير المحتملة وانما يستقيم لو كان الغرض وقوع تصور النهي عن الضد ولا يخفى انه لا يرتبط بالمقام ولا ان معنا
اللزوم وان ظهر تقرير السؤال والجواب على نحو ينطبق على السؤال وهو ما حررناه اولا من حمل التقرير على معنا المعتبر
في هذا الدليل من غير احتياج الى التكلف في اللفظ والمعنى واتحاد كل ما ذكرناه من عدم فهم معنى مقولات الكتاب
فتدبر فلانم انه لازم الا على فعل بل نديم ... الفعل فيه وجه المحشي الشيرازي بان العدم وان لم يكن مقدورا
بمعنى ان يفعله القادر تقدر على ان يوجد الفعل فيرفع العدم كان مقدورا والمعنى انه يتطلع استمراره وتركه
وتعلق القدرة بهذا المعنى بالعدم يكفي لتعلق اللزوم والنهي والكونه مكلفا به باعتبار التعاقد اقول فيه نظر
لان المستدل لم نظر على انه ربما قيل ان العدم لم يكن مقدورا فلا يتعلق به النهي فربما لا يساعده الخصم على ذلك
ويمنع امكان تعلق النهي به بقصد ان لا اثبات تعلق اللزوم بالفعل فاثبت انه اذا سلمت ان العدم مقدور وتعلق
اللزوم فيثبت تعلق النهي به ايضا لان المانع كونه غير مقدور وقد ارتفع فلا يغير المستدل ... منع اللزوم لا
يكون الا على فعل نعم ان ما يتجه النهي عن الضد بمعنى عدم المامور به وهو غير محل النزاع كما ذكرنا
لكن هذا الكلام مشترك بين عدم المامور به والكف عن المامور به وكان المجيب زعم ان هذا في عدم المامور به
المحض اذ العدم ليس ضدا اصطلاحا ولو سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف اقول ان
اختيار الفعل الضد والذي هو متعلق اللزوم هو الكف عن المامور به لا فعل الضد وانه يلزم طلب الكف
عن الكف ومنع لزومه هو النهي الذي محل النزاع ولو سمينا صاحب النزاع لفظيا فهذا التحقيق جدا

بشرطه ذكر الشق الذي صار محل النزاع لفظيا وتسليم في مسئلة ان الامر بالشيء عين النهي عن الضد فتدبر
لا ادمي الى وجوب تصور الكف عن الكف لما اقول انما ذكر بطلان هذا الاحتمال مع ان الدليل مشتمل على ابطال
لان بطلان هذا يوجب بطلان ذلك بطريق اولى فتامل لانم الواجب وهو فعل المامور به الا بترك ضده او
فيه نظر لانه ان اراد فعل الواجب يتوقف على ترك الضد بان يكون ترك الضد مع وجود الواجب حتى يكون مقدمة
للواجب فهو ممنوع اذ قد عرفت الفرق بين المقارن للشيء والمقدم له في الوجود باتفاق ومن المتوقف على وجود
الشيء وترك الضد مع وجود الفعل من قبيل الاول لا الثاني كما عرفت تفصيله في دفع شبهة الكعبي بل توهم التوقف
في حكم اولى اي توقف ترك الضد على فعل الواجب كما توهم فانه توهم ان الفعل المباح واجب
كما توهم الكعبي والتزم المحض التوقف واجاب بان المقدمة الغير الشرعية ليست بواجبة والحق انه
لا توقف بينهما اصلا ولا تقدم لاحدهما على الاخر لا بالذات ولا بالزمان بل انما يحصلان معا
ليظهر بطلان التفاوت اذ منشا التوهم عدم انفكاكهما ولذلك يتوهم من الطرفين انه محال
وكيف يتوهم احد ان رفع البياض مثلا من الثوب مقدم على وجود السواد فيه حتى يصح ان يقال
رفع البياض منه فاسود بل التوهم في العكس اولى بان يقال اسود الثوب فارتفع البياض منه وانما
نشا التوهمان من حصولهما معا وعدم انفكاكهما وهذا التوهم سبب التزام المحض التوقف من جانب
الترك ايضا جواب شبهة الكعبي والتزام حكمه في جواب الشبهة وهذا عجيب وان اراد ان فعل الواجب
لا ينفك عن ترك الضد ويستلزمه فمسلم لكن لا نم ان لازم الواجب واجب بل الواجب لو سلم انما
هو مقدم الواجب لا لازمه وهو ظ فان الحج الذي هو واجب مثلا غير مستلزم اتفاقا بالحاج صوم الحرم
وامثالها مثلا ولا ريب في عدم وجوب هذه الامور اللازمة التي اقتضت بالفعل فكذا فيما نحن فيه وقد
تقرر هذا الدليل بوجه آخر بان يقال فعل كل واحد من الاضداد مستلزم لترك المامور الذي هو الواجب
وترك الواجب حرام فيكون كل واحد منها مستلزما للحرام ومستلزم الحرام حرام وجوابه لانم ان

يستلزم الحرام فقطعا حرام بل انما يسلم فيما اذا كان المستلزم موجبا دخيلا في ايجاد الحرام وما نحن فيه ليس كذلك
فان فعل احد الامور او اي شيء ليس دخيلا موجبا لترك الواجب بل كلاهما معلولان لعلة اخرى وهو عدم ارادة
الواجب وان الانسان لا يخلو من فعل وحال ولا شك ان عدم ارادة الواجب علة مستقلة لتركه بلا دخل
شيء آخر فيه نعم قد يكون اشتغال الانسان بضده الخاص موجبا ووسيلة الى ترك الواجب بحيث لولم اشتغاله
بالواجب وانجازه لا على الاشتغال بالضد فالاشتغال بالضد له دخل مع عدم ارادة الواجب ويمكن ان
يقال انه حرام منهي عنه وقد مر شرح ذلك في كلام المحشي الشيرازي في دفع شبهة الكعبي فتذكر وهو منع
ان ما لا يتم الواجب الا به عقلي وعرفي و قال المحشي الشيرازي ما تعلق الفاضل الابهري ان فيه اعتراضا
بان الامر بالشيء يستلزم النهي عما اشترط الشارع في فعل المامور به التحرز عنه وذلك ليس شرطا شرعيا
وقد عرفت ان منع الحكم مسلم في الشرط الشرعي على الاطلاق فيكون الامر بالصلوة نهيا عن كل ما
ينافي الصلوة شرعا انتهى اقول الظاهر من كلامه انه اراد بقوله ما اشترط الشارع في فعل المامور به
التحرز عنه الامور التي جعل الشارع تركها شرطا لفعل الواجبات وتتوقف الواجبات عليها
التروك فهذه التروك من قبيل مقدمة الواجب بلا كلام والظاهر وجوب التروك المذكورة من حيث
وجوب مقدمة الواجب ولا دخل له فيما نحن فيه فانه لا استفادة من وجوبها من حيث انها تروك
للضد ولا استنباط كونه مقدمة من كونه تركا للضد كما هو مقتضى الاستدلال بل من حيث جعل الشارع التروك
شرطا للواجب ومما لا يتفرع عليه قوله فيكون الامر بالصلوة نهيا عن كل ما ينافي الصلوة شرعا الا ان كون
الشيء المذكور ضدا للصلوة ومنافيا لها لا دخل له في وجوب ترك الشيء المذكور وانما الكلام
في انه بمحض الضدية والامر بالشيء يستلزم وجوب ترك الضد حتى يكون الضد منهيا عنه بمجرد
ذلك اولا والمسالة للمتعلم ان اراد بالضد الشرعي ما جعل الشارع ضده الفعل الواجب قال فهذا
ذاك او ضده واشتمال ذلك من غير حاجة الى اشتراط تركه في فعل الواجب وغير ذلك

وهو الذي كلامنا فيه انه بمحض ذلك بل يكون الامر بالشيء نهيا عنه ام لا وفي جعل عبارته على [illegible] تكلف
وكانه هو المراد في المقام هذا ثم اقول الفرق بين ترك الضد الشرعي بالمعنى الذي قلنا انه هو المراد في
المقام وبين ترك الاضداد العقلية والعادية بناء على توهم ان ترك الضد مطلقا من قبيل المقدمة
فان كان الضد كانت المقدمة شرعية وان كان غيره فغيرها مما لا يخفى لما اختار ان المقدمة
الشرعية واجبة دون غيرها خص بغيرها مثل الضد الشرعي واما على ما حققناه من ان
ترك الضد مما لا يتوقف عليه الشيء فلا يكون مقدمة للواجب فلا فرق في ذلك بين الضد الشرعي وغيره
من انه ليس مما يتوقف عليه فعل الواجب بل يجامعه قال ترك الكلام في الصلوة لا يتوقف عليه
الصلوة بل كلما حصلت الصلوة الشرعية حصل عدم الكلام الا انه جعل العقلي ولا عدم الكلام جعلت الصلوة
وبعده وكذا كلما جعل الشارع ضد الواجب من غير ان يصرح باشتراط تركه للواجب
فتامل فانه لا يخلو عن دقة وبما ظهر جعل شارح الشرح في تقرير الدليل هنا ضد الامر بالضد
النهي عن الضد على قياس ما جعل الشارع في تقرير دليل القاضي النهي عن الضد الامر بالضد اولى
لا يخفى ان الامر بالشيء الذي هو نهي عنه ايضا ضد الامر بضده فيمكن تقرير الدليل بالنظر اليه بان
يقال لو كان النهي عن الشيء خلاف الامر بضده لاجتمع مع ضد الاول وهو الامر بالشيء الذي هو ضد ضده
فاجتمع النهي عن الشيء مع الامر به هذا تناقض بل ما ذكره شارح الشرح انسب بارتفاع النقيض
بطلان ما ذكره لا يتم الا في الضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ولا يتم في الضدين مطلقا
ثم لا يخفى ان مثل ما ذكرنا يمكن اعتباره في الدليل السابق ايضا لكن هنا اوضح فتامل ثم قال
شارح الشرح انه لا يتاتى الاستفسار والترديد المذكور ثمة هاهنا اذ لا معنى لكون النهي عن الشيء
امرا بضده سوى انه طلب لفعل ضده فيتامل انتهى اقول ما ذكره جزم فانه يمكن هنا ايضا
الاستفسار المذكور بان المراد بالضد هل هو طلب الكف عن المنهي عنه او طلب الفعل ضد اضداده الوجودية

فالشق الثاني هو المسطور في الجواب والشق الاول اشار اليه بقوله فان قلتم نعم لا بد هنا من الاستفسار
والترديد السابق بعينه وكيف توهم تاتيه بعينه مع تغير موضوع المسئلة بل نقول ههنا
الجواب الثاني الاستدلال الثاني للقاضي حيث قال الجواب انما هو على الحمل على هذا الشق وان
النزاع يصير لفظيا اذ الجواب المذكور سابقا انما هو هذا فالترديد مراد وان لم يكن مذكورا صريحا
فتدبر لانه لا يكون مركبا قال شارح الشرح اعترض عليه العلامة بان هذا بعينه هو المسلك
الثاني للقاضي الا انه في مادة جزئية دون هذا فاشار المحقق الى دفعه بان ذلك لا يفتقر الا
هذه المقدمات الى كون الترك فعلا بل يكفي ان السكون عدم الحركة فالنهي عن الحركة طلب
لعدمها وهو الامر بالسكون انتهى اقول غرض الشارح المحقق الاشارة الى ان هذا يفتقر الى هذه
المقدمات والدليل الثاني للقاضي لا يفتقر اليها حيث ان الشارح جعل مناط دعوى ان النهي عن الضد
عين ترك الشئ فطلبه طلبه وذكر الامثلة لتوضيح ذلك سواء صح الدعوى اولا وسواء تفرع المثال
اولا وجعل مبني الدعوى المذكور كما يظهر من الجواب السابق المذكور في الشرح منشا اشتباه الضد النزاع الكلام
فيه بالضد الذي لو حمل عليه يصير النزاع لفظيا ولذا اجاب الشارح سابقا بتسليم هذه الدعوى وصيرورة
النزاع لفظيا ولم يحتج الى بيان هذا في خصوص المثال والفرق غرض شارح الشرح فيما ذكرناه كما يفهم
من تقرير الدليل الثاني للقاضي سابقا حيث قال حاصله ان كل فعل فهو ترك ضده فطلبه طلب الترك ولم
يذكر مثالا اصلا في تقرير حاصل الدليل ولذلك لم يتعرض ههنا في تقرير كلام الشارح المحقق لذكر المثال
الذي ذكره الشارح بعينه اشارة الى ان الدعوى ليس في خصوص المثال وعلى هذا فالفرق من هذه الدليل
والدليل الثاني للقاضي واضح بذكر هذه المقدمات ههنا دون الدليل الثاني للقاضي الذي مناطه اشتباه اخر كما عرفت
ومما قررناه ظهر سقوط ما اورده المحشي التفتازاني من توهم ان مناط الدليل الثاني للقاضي خصوص المثال فعال
هذا انما يحسن لو اورد الشارح المثال الذي شارح الشرح وانما المثال الذي ذكره الشارح فلا يتم الا بذكر هذه المقدمات

ونقض عن المناط لو كان خصوص المثال كيف يصح المثال المذكور في الشرح ههنا في تقرير الدليل وكيف
يلائم الدليل الجواب المذكور في الشرح سابقا والاختيار بالجواز عليه من الجواب الملائم له على ما فهم ان هذا
في خصوص المثال فلا ينفع فتامل ولا يظهر بهذا فساد ما اورده تتمة على الدليل الثاني للقاضي من ان
هذا في خصوص المثال وما يتبنى على هذا الكلام فتدبر الجواب اما اولا فلانه اعترض عليه بان ذلك انما
يلزم لو اريد انه امر بجميع اضداده اما لو اريد انه امر ببعض غير معين من اضداده على ما يشير اليه قوله بل بضده
فلا وذلك لانه لا يتعين عليه فعل الضد الذي هو الحرام حتى يكون واجبا لكنه فعل ضدا اخر
وهذا هو الاعتراض الذي ذكره شارح الشرح والابهري واجاب عنه بان المراد بالوجوب اعم من المعين و
المخير فيلزم ان يكون الزنا واللواطة واجبا مخيرا فلو فعل المكلف احدهما يقصد اداء الواجب كان مثابا
بل الظاهر ان قول الشارح بفحص التحريم سيما اشارة الى ذلك ولا يخفى ان الجواب المذكور صحيح واقع لهذا
الاعتراض ومنها اعتراض اخر بان تحقق تمام المراد من قال بان النهي عن الشئ امر بضده انما هو بالضد الذي لا ضد له
الذي لم يكن منها عنه بنهي اخر فلا يلزم وجوب الحرام والمحشي التفتازاني رجح هذا الاعتراض على الاعتراض
الاول فانه ورد على شارح الشرح وما بعده انه لا يندفع بالجواب المذكور لانه اذا قال الشارح لا يعقل كره فهو ما
هذا في قوة فعل ضده فاذا نهي عن بعض اضداده علم ان المراد فعل ضده مما لم ينه عنه فهذا امر ترك
المستفيض من كلامه اقول قد عرفت ان حاصل الاعتراض الاول الا ان الثاني معدوم انه فاحش لا قرع
بجواب الا بغير بما ذكره اصل ثم اقول يمكن دفع هذا الايراد ايضا بان من قال بان النهي عن الشئ امر بضده
قال انه امر بضده من حيث انه ضده واستفاد هذا من حيثية الضدية وظاهر ان هذا المعنى لا
يختلف بالنسبة الى خصوص ضد دون ضد اخر فلا يمكن توجيه كلامه بان مفاد النهي هو التخصيص فلا
لو وجه كلامه ان يلزم عموم الوجوب التخيير بالنسبة الى كل الاضداد او باعتبار مفاد النهي ويقول ان
هذا العموم معارض بنهي اخر في بعض الاضداد وهذا النهي الاخر خصص ذلك العموم ولزم عليه

الالتزام افاده النهي عن الزنا وجوب اللواط وبالعكس لكن لا يحتمل بمعارض مع فلا يجوز ان يتوهم ان كل نهي
معارض لجميع النواهي الاخر من حيث ان كل واحد من النواهي المذكورة مستلزم للامر العام بترك المنهي
الذي هو ضد المنهيات في النواهي الاخر وهي تحتاج الى وجوه الترجيح في المعارضات ولم يقل به احد
ولم يعدوه في وجوه المعارضة وكيف يقول احد ان كل نهي معارض باوامر كثيرة غير الاصل
المنهي عنه العظمي اصلا ولكن ان يقال قوله قال فيه اشارة الى فساد هذه الالزامات
واما ثانيا فلانه يستلزم نفي المباح لما اعترض الشارح العلامة بان الالتزام مثل وجوب الزنا ونفي
المباح وارد على القول بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده لاستلزامه حرمة الواجبات والمباحات
بالتفصيل الذي ذكره شارح التنقيح واجاب عنه كما سيأتي في المسئلة الاتية بان الامر بالشيء انما يستلزم
ترك اضداده عند الاتيان به وقت وجوبه لا في جميع الاوقات بخلاف النهي فانه يستغرق
الاوقات فيستلزم وجوب احد اضداده دائما وهذا احق بعدم التسليم لان الامر بالشيء نهي عن ضده والعجب
ان المحشي الشيرازي نقله ههنا واسنده الى نفسه بمحض ان شارح التنقيح ذكر هذا الفرق في مسئلة التخيير
فاورده المحشي في مسئلة الغيبة واما الجواب الذي ذكره شارح التنقيح ههنا من منع الالتزام على المقدمة
لا على المدعي والمقدمة المذكورة غير مذكورة ثمه فغير جلي لخفاء مراده من قال المدعي دون
هذا الدليل الذي اشتمل على المقدمة المذكورة اي ان الترك عين فعل احد الاضداد الجزئية لكن
حمل ... على ان ضده ان النهي عن الشيء عين الامر بالكف عنه وان صار النزاع لفظيا و
لا يرد عليه وجوب الزنا ونفي المباح بخلاف ما لو صرح بان ترك الفعل عين فعل احد الاضداد
الجزئية كما في الدليل الاخر فانه لا يمكن حمل كلامه على ذلك فيلزم عليه الالزام المذكور ههنا فلهذا
من قال ان الامر بالشيء نهي عن ضده يمكن حمل كلامه على ما صار النزاع لفظيا فلا الزام عليه
اقول وعلى هذا النهج فلزوم الالزام ظاهر على لو لم يريدوا ما صار النزاع لفظيا فلزم على النقض

ذكره

ذكره في مفاسد هذا الشق كما ذكر ساير الاجوبة وان لم يذكر في مفاسد المدعي ولم يذكر تقرير
والحق هو الجواب السابق قال واما ثالثا فهذا هو حل الشبهة كما لا يخفى وحاصله ان المطلق
باعتبار انه عين الترك المطلق هو الكف فلا يلزم الا وجوبه لا يلزم كون فعل احد الاضداد الجزئية
واجبا لانه لا يلزم حينئذ الترك المطلق واما توهم الاعتراض بان النهي عن الشيء وان لم يكن امرا بالنفس الا
بالاضداد الجزئية لكن يستلزم باعتبار انه لا يحصل الكف عن المنهي عنه الا بفعل احد اضداده الجزئية كما
ذكره الكعبي ثانيا على سبيل التنزل مع انه غير مضر لانا في صدد دفع شبهة من قال بالعينية لا بالاستلزام فمدفوع
دفعه بانه لا يتوقف الكف عليه بل تقارنه اتفاقا ولو سلم اللزوم لا يلزم وجوبه لوجوب الملزوم وهذا التحقيق
في حسم مادة الشبهة في المسئلتين واما دفع التوهم المذكور في جانب المقتضي فمنع وجوب المقدمة مطلقا كما
مر او دعوى ان المحشي الشيرازي مع انه دفع شبهة الكعبي سابقا بالتحقيق الذي ذكرناه جعل ههنا
لا يخفى ان كلام شارح التنقيح في تقرير الجواب الثالث مضطرب يوهم بظاهره انه جعل مناط الجواب انه وان لزم وجوب
ضد في الجملة الا انه لا يلزم وجوب خصوص ضد من الاضداد المعينة وهو المقصود ولا يخفى فساد هذا الظاهر لكن
مراده ما ذكرناه بتكلف في كلامه وتقريره قد مر اقول قد ذكرتم تفصيل ترك الضد الذي هو المقدمة بانه
اما الكف عن الضد او نفي ضده على الرأي فانهما يجب بمعنى النهي اي عن الضد ولا يخفى انه يمكن اجراء الكلام
مع باقي المقدمات الخمس ههنا بان يقال المطلوب في النهي اما الكف عن الشيء او نفي الشيء وكلاهما لا يتم الا بفعل
احد الاضداد واجبا فالنهي عن الشيء على الرأيين يتضمن الامر باحد اضداده وعدم ذكر الجواب المنسي
هذا المقتضي ههنا بناء على ظهوره قال شارح التنقيح لما كان الجواب المذكور ظاهرا تركه الى الالزام المقطع ونفي
المباح تنبيها على انه يرد على القول بتضمن النهي عن الشيء الامر بالضد الشبه ولا يرد على القول بكون
النهي عن الشيء امرا بضده الا اذا تمسك بان ترك الشيء فعل لاحد اضداده اقول ترك الجواب
المذكور ههنا لا دخل لكثير في هذا التنبيه على الفرق بين مسئلة تضمن الامر بالنهي ومسئلة كونه عينا في

ورود الالزام في المسئلتين نعم لو قال ان الالزام ههنا على المدعي مطلقا واراد به على ايكال مخاصم باعتبار
ذكر مقدمة مخصوصة تنبيه على الفرق المذكور لوجه وكان هذا المقصود الا ان كلامه قاصر عن افادته
ان منظوره في وجه الفرق من اصل المسئلتين مع قطع النظر عن التمسك الآخر ان قال تعبير النهي عن
الشيء للامر بالضد لا يمكن حمل كلامه على انه اراد ان الامر بالضد طلب الكف عن الشيء والا كان عين النهي عن الشيء لا في
لا زماله فمراده قطعا الامر باحد الجزئيات الخاصة فيلزم التزام المقطع ونفي المباح بخلاف من قال الغير فانه
يمكن تاويل مدعاه بما ذكره ان مآل النزاع به لفظيا دون الدليل الآخر فانه صريح في ارادة الجزئيات
الخاصة فخلاصة تحقيق الشارح كما في هذه الحاشية والحاشية القديمة ان الالزام المذكور يرد جزما على القول
بتضمن النهي للامر دون اصل مسئلة عينيه لان دون المسئلتين السابقتين اي عينية الامر بالشيء للنهي عن الضد
وتضمنه له فان الشك محتمل لتاويل لا يرد عليه الالزام وان مآل النزاع لفظيا اقول قد عرفت انه لا يلائم جهات
لعدم ذكر الالزام مطلقا لوروده على احد محلي المسئلة وهذا اسهل ثم قد ذكر شارح الشرح بيانا في ثالث
آخر في ورود الالزام بين مسئلتي التضمن باعتبار اقتضاء النهي الكرود كلام الامر وعدم صحة الالزام
في مسئلتي التضمن الجري في مسئلتي الامر والنهي مطلقا كما ذكر المحشي الشيرازي وهذا اخذه جوابا عن الغا
كما سيأتي ويرد على شارح الشرح بناء على ما ذكره سابقا من ان الالزام لا يرد جزما الا على القائل بتضمن النهي
للامر ولا يرد جزما على القائل بعينية النهي عن الشيء للامر بالضد انه لا يصح ورود الالزام لا وجها للفرار
من التضمن ولا يصح للفرار من العينية ايضا فان قيل الفرار لورود بناء على ما قد سبق من سبق في
هذا مشترك بالنسبة الى مسئلتي الامر والنهي فلا وجه للحكم فيهما بالفرار عن عينية النهي للامر بالضد قيد
اقول الجواب التحقيقي الذي هو حاسم لمادة الشبهة عن هذا الدليل انه عرف مما اراد من الترك الا في
على فعل الضد بل ما يغايره فلا يمكن فعل احد الاضداد او مقدمته له لا الكف عنه الذي هو منعه فكان
المحشي الشيرازي هذا يدل على ان النزاع في الكف عن الشيء وقد يكون ذكر سابقا من حيث ما لا

يكن

يمكن توجيهه بان هذا ما ذكره الشارح هذه العبارة في تعبير النهي عنه ذكر التعريف وذلك انه لا يصح ذكر غير
العبارة المذكورة في هذا المقام لظهور ان النهي يعتبره احد طلب الطلب ضد او الجزئية بل قد يفي بطلان نفي
الفعل كما هو مذهب الباقي ثم اوطلب الكف عن الفعل الذي هو امر وجودي ضد للشيء لا النفي المحض كما في مرجوه
والخلاف في ان ما هو عين الامر بالضد ام لا خلاف كخبر بعد الخلاف المذكور والمعهود انه على من فسر النهي
بالنفي الذي هو امر عدمي لا يمكن طلبه امر بالضد البتة والقول بانه عين الامر بالضد او غيره انما يتصور على من
من فسره بالوجودي بمعنى طلب الكف عن الشيء اي من طلب احد الاضداد او قبيل تضمنه او يستلزمه ويرد قبل ذلك
يكون من ذلك مراد الشارح من قوله الذي هو ضده انه امر وجودي حتى يحمل الخلاف ولكن المراد انه هو الضد المعين
موضع الخلاف في مسئلة ان النهي عن الشيء امر بالضد او حكم قال المحشي الشيرازي ثم ان الشارح لم يتعرض لبيان ان
ان هذا المذهب لا يقدح في كون الاثر النهي نهيا عن ضده لان ما مر من ادلته لا يتوقف على ثبوت المذهب الآخر
وهو ان المطلوب في النهي هو الكف الى آخر ما قال فاقول عدم كونه قادحا في التضمن والاستلزام مسلم واما
عدم كونه قادحا في العينية فمحل نظر فان الادلة المذكورة في الطرد والاصل في العينية من الطرفين
وهو غير معقول فيهما ونظيره مما ذكرنا ان قول شارح الشرح بل يتحقق طلب الفعل طلب ترك
اضداده محل نظر ولو كان مراده العينية على هذا المذهب فقابل ثم لما كان الظاهر من كلام الوجوه
الادلة تبعه وجه مستقل للفرار من الطرد في النهي مطلقا سواء قالوا في الاصل بالعينية او التضمن والاستلزام فقالوا
ليس النهي عين الامر بالضد ولا يستلزمه ايضا اعترض شارح الشرح بان هذا الوجه انما يتم في العينية
واما الاستلزام فعلى تعبير النهي بالنفي ايضا حاصل لان نفي الفعل لا يتصور بدون الاشتغال باحد الاضداد
فلا يتم وجه الفرار من الاستلزام واجاب المحشي الشيرازي بان هذا غير ما هو المختار عنده الا على ما عرفت
مرارا ومن هذا في حاشيته حاشيته بان مذهب المصنف ان مقدمة الواجب العقلية لا يلزم وجوبها
اقول فيه ان هذا الجواب نظر لان وجه الفرار لا يكون مختصا بالطرد ودون الاصل وبما ذكر من عدم المقدمة عليهم

الطرد والتعاكس

مشترك بين الاصل والطرد فكيف يقول بجزء حكم في الاصل دون الطرد وقد عرض شارح الشرح على النقار بالاصل
على ان كون مختار المص كذا كيف ينفع في بيان وجه فرار جماعة ليس مختارهم مختار المص وهذا
عجيب من المحشي قال ثم اقول يمكن ان يكون وجه الفرار من الاستلزام المذكور في النهي دون الامر
ان بطلان كون فعل ضده الا منهيا او مقدمة للترك بل مقارنا له كما عرفت دار الامر بطلان
كون ترك الاضداد مقدمة للفعل الواجب الظاهر فالقائل ينطق بذلك دون هذا الظهور انه
لا يستدعي ترك الشيء من حيث هو ترك اشتغال بفعل آخر اما الاشتغال من فرد دائما وجود
الانسان بخلاف وجود الفعل انه يوهم انه يتوقف على رفع الغير ومنافيه لامتناع اجتماع النقيضين
هذا ما قاله المحشي الشيرازي في تحقيق المقام مع انه ذكر في جواب شبهة الكعبي ثمة وقد عرفت
من ارادة الطلب بها وانه هنا مغالطة النظر لا توقف بينها اصلا وان التنافي فيه كالاول فتامل
وانما الفرار من الالزام المقطع اقول هذا ايضا كلام المص او زوال الالزام على المذهبين احدهما
النهي عن الشيء للامر وتضمنه له حتى يتم وجه الفرار منها فيطل ما ذكره شارح الشرح في مسئلة عكس النهي
انه لم يورد المص على الدعوى بل اورده على المقدمة وظهر ان المص انما اورده على مسلكي الجمهور
مسلكي الامر للفرق باعتبار استغراق النهي دون الامر لما ذكره شارح الشرح ثم اقول في
هذا الوجه للفرار وما سيأتي من ان نفي المباح بحث لانه لا يبقى دون بيان عدم جريان
ادلة مسئلة الامر في مسئلة النهي حتى يستقيم حكمه فيها دون هذه وانما ازدم معتمدة ههنا
دون تمسكهم مع جريان الادلة ههنا فلا ينفع الفرار من هذا دون ذلك بل ازدم المعتمدة ههنا
مع جريان الادلة دليل على بطلان الادلة فتامل وانما الان امر الا انك اقول هذا
الوجه يدل على ان الدليل المخصوص الدال على التفسير الحقيقي ثمة لا يدل ههنا على التفسير الحقيقي وكيف يتم هذا
وجها للفرار من العينية والاستلزام مع قيام ادلة العينية والاستلزام ههنا فمن كان مذهبه العينية

او الاستلزام

او الاستلزام لا يصلح هذا عذرا للفرار ههنا الا ان يقال هذا عذر فرار من قال بالتفسير الحقيقي ثمة لاجل خصوص
الدليل المذكور مع اعتقاده بطلان الدلائل المذكورة الاخر وكلام المحشي هنا الدليل ههنا لم يتعلق به ههنا
فتامل فيه وهذا الطلب فعل هو كف الا يخفى ان هذا ايضا كلام المص وتضمنه حقيقة الطلب فعل هو كف
ولا ينافي استلزامه لانه يمكن استلزام طلب فعل هو كف لطلب فعل آخر غير كف كما قال من قال
بالطرد واستدل عليه فتامل وهو سار في الوجوب يستلزم الذم انا اقول هذا كما عرفت في مسئلة
النقار انما يدل على ان الدليل المخصوص لا يتم في مسئلة النهي فهذا انما يصلح وجها لتخصيص من قال ثمة
بالتضمن لاجل هذا الدليل مع اعتقاده بطلان سائر الدلائل الاخر واما من قال بالعينية في مسئلة الامر
بالدلائل التي ذكرها القاضي في مسئلة العينية او قال بالاستلزام للدليل المذكور ثانيا في
مسئلة التضمن فلا يصلح هذا وجها لتخصيصه لجريان الادلة المذكورة في النهي ايضا ولا شك ان من
قال ان الامر الندبي نهي عن ضده ليس مراده النهي التحريمي بل النهي التنزيهي الذي هو الكراهة والادلة السابقة
تجري فيه بان يقال لو لم يكن الامر الندبي عين النهي عن ضده او كراهة ضده فاما مثلان او ضدان
او مختلفان وهي باطلة اما المثلان والضدان لانهما نقيضان امتناع الاجتماع والمحال
يمكن اجتماعهما كما سبق اما المختلفان فلانهما يستلزمان جواز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر
فيلزم جواز اجتماع الامر الندبي بالشيء مع عدم كراهة ضده ومن جملة اضداده الامر الايجابي بضده فيلزم
جواز اجتماع ندبية الشيء مع ايجاب ضده وهو ممتنع وكذا الدليل الثاني مراده التضمن بان يقال فعل المندوب
لا يتم الا بترك ضده وهو ممتنع وكذا الدليل الثالث مراده التضمن بان يقال فعل المندوب لا يتم الا بترك
ضده وما لا يتم المندوب الا به فهو مندوب لجريان دلائل مقدمة الواجب فيه فيلزم ترك
الضد مندوب فيكون فعله مكروها ولا يخفى انه لا يفيد بطلان هذه الدلائل الا جوابه المشهور كما اذ

المقصد عدم الفرق وعدم كون الوجه صالحا للتخصيص وبما ذكرناه ظهر ما في اعتراض العلامة ههنا وهو ان الوجه
حصص النقض بترك المندوب فاعترض عليه شارح الشرح بانه يرجع النزاع لفظيا ولا تخصيص الا
فعل المحرم يعني الا ضداد كما حررناه وح لا يرجع النزاع لفظا ولزوم ابطال المباح كما
اقول تقرير المحقق ظاهر الا انه يرد على المخصص بهذا الوجه ما اورده على دليل المعتزلي سابقا من الايراد
للمخصص من بيان عدم جريان دليل مسئلة الوجوب في مسئلة الندب آنفا اذ هو ممنوع فيها دون تلك
مع جريان المسلك ههنا ايضا لانه يدل على بطلان التحليل الثاني فتامل وبالجملة يكون قول شارح الشرح
وان افترض ضعف في الاحتمال اشارة الى هذا اي لو كان فيه ضعف فلعل من الشمول من اصول الكلام
اي من التخصيص والنقض فتامل واما تقرير بعض الشارحين كما نقل العلامة ورده بقوله وليس المراد نفي
شارح الشرح ثانيا بعبارة قريبة منه فكان مبناه على انه لم يجعل لزوم ابطال المباح مفسدة كما جعلها
الكشاف المحقق حيث جعل المراد منه نفي المباح بالكلية وبين ترتبه المسئلة على مسئلة الندب حجة
الوجوب بل جعل هذا البعض ابطال المباح وجها لصحة الحكم في مسئلة الوجوب وقال انه تمام لكن
ابطال المباح واقعا في مسئلة الندب فلذا لم يحكموا فيها وحاصل كلامه ان النهي عن الضد لا يحصل
بدون ابطال اباحة ان الشيء المباح يصير منهيا عنه والامر الايجابي يبطل اباحة الضد فيكون ضد الواجب منهيا
عنه بخلاف الامر الندبي فان ضد المندوب مباح فعله فلا يكون منهيا عنه فلا ابطال المباح حاصل الابطال
اباحة الضد الذي هو مناط كون الضد منهيا عنه بزعمه وقال هو حاصل في الامر الايجابي دون الندبي
ورده العلامة بان في الامر الندبي ايضا يبطل اباحة الضد لانه يصير مكروها ووجهه بوجه كما قرره منه
وهو انه بعد جعل ابطال المباح علة جعل عليه هذا البعض من الشارحين ولم يجعله وجها للحكم في مسئلة
الوجوب حجة الندب لاعتقاده اشتراك المسلكين بل جعل كثرة ابطال اباحة الضد بهذا المعنى مفسدة

ع

على مسئلة الندب حجة مسئلة الوجوب وحاصله ان ابطال اباحة الضد الذي هو مناط كون الضد منهيا عنه وان
كان مشتركا بين الامر الندبي والوجوبي لكنه لما كان في الاصل كان كثيرة وقوعه مفسدة يعلم
بقيد موافقي الامر الندبي لكونه كثير الخلاف الامر الوجوبي فانه قليل فيعتبر قوله اللزوم ابطال المباح للزوم
كثرة ابطال اباحة الاضداد في الامر الندبي لو قلنا انه نهي عن الضد وفساده ظاهر لانه بعد حصول مناط
كون الشيء منهيا عنه لا بد من الالتزام به وهو يكفي للخروج عن الاصل اذ بعد حصول الدليل لا اعتبار للاصل فتامل
فان استغراق الوقت بالمندوبات لا يكفي لان هذا لا يستدعي الا ابطال المباحات
المضادة لكل المندوبات او المندوبات البدائية او استغراق الوقت بالمندوبات لانشاء الاشتغال بالمباح
يجتمع معها فانه في كل آن لو اشتغل بمندوب يجتمع معه مباحات لا تضاده فصدق استغراق
الوقت بالمندوبات مع انه لا يبطل كثير من المباحات بالكلية في جميع الاوقات بل بعضها لا يبطل ابدا وبعضها
يبطل في وقت دون وقت الا ان يقال غرض الشارح ان استغراق الاوقات بالمندوبات بحيث يكون
لكل فعل صدر من المكلف سوى الضروريات العقلية والشرعية ضد مندوب يلزم نفي المباح بالكلية كما لا
يخفى لكن هذه الدعوى لا يخلو اثباتها من اشكال فتامل او يقال غرضه ابطال المباحات المضادة
للمندوبات البدائية ولكل المندوبات وهذا مع بعده من العبارة لا يصح وجها للتخصيص اذ لا فساد في لا
يتوهم انه يمكن اثبات نفي المباح بان يقال كل من مباح الا وهناك ضد مندوب فانه يستلزم ان لا مر ولا
لا استغراق الوقت على ما ذكره الشارح فلا ينطبق عليه لا يقتضي الا ابطال كل مباح في الوقت المقدر للمندوب
الذي هو ضده ولا يقتضي بطلانه بالكلية وانما يلزم نفي ابطال المباح الذي يكون ضد المندوب الابدي
لو وجد ولا دفيه فتامل وان اراد انه لا يدل على سقوطه سقوطا ما فيستفيد وجوبه الامر الاول
الذي كلامنا فيه من حيث هو كذلك وان الا يسقط التضاد ودعى الاصل انه اداء من حيث انه مامور به
بهذا الامر فساقط والغرض من نقل عبارة المنتهى توضيح محل نزاع المصنف مع القائلين وبيان تحقيق المص

في محل النزاع حتى يظهر ان دليل المصنف على اي مطلب وقد وقع خرم في عبارة المنتهى ولو نوقش بان
محل نزاع القوم مع عبد الجبار شيء آخر وان دليل المصنف لا يتم فيه فلا يضر بهذه المناقشة دليل المصنف
لانه يتم على ما هو مطلوبه وهو سقوط وجوب القضاء من حيث اقتضاء الامر الاول عدمه ودلالته على ما وقع فيه
مع عبد الجبار وان خالفه غيره فيلا فساد عليه الا ان يكون كذلك فظهر من هذا سقوط ما اورده شارح الشرح
على الدليل رأسا اذ على تقدير صحة ما ذكره من ان موضع النزاع شيء آخر والدليل لا يتم فيه لا يضر المصنف لكونهما
فاما على محل نزاع المصنف وان سلم كون ذلك النزاع لفظيا معنويا فقال ومختار المصنف هنا مختار العلامة
الحلي ره في النهاية واكثر اصحابنا وقال السيد المرتضى ره يدل الامر على الاجزاء من حيث اللغة ومختار
القاضي عبد الجبار المشهور بقاضي القضاة هو مختار ابي هاشم واتباعه ولا يخفى ضعفه فلو اتى به
استدراكا لكان تحصيل الحاصل اقول بعد تعيين محل نزاع المصنف وتوضيح مدعاه لا شك في دلالة
الدليل المذكور عليه لان الغرض الاتيان بالمأمور به على وجه بلا فوت شيء فلو اتى بالمأمور به
المذكور ثانيا من حيث انه ذلك المأمور بعينه استدراكا يلزم تحصيل الحاصل قطعا لان الغرض انه
لم يفت شيء فالاستدراك يكون لما حصل ولا نعني بتحصيل الحاصل الا هذا ولا فرق في ذلك بين ما
لو فرضنا ان الواجب هو الطبيعة الكلية او الفرد المعين اذ كلما وجب قد حصل فلو اتى به استدراكا
لزم تحصيل الحاصل قطعا واشار المحقق الشارح الى هذا بقوله لو اتى به استدراكا من حيث تقتضيه الاتيان
الثاني بقصد الاستدراك لما حصل اولا لزم تحصيل ط نعم لو كان المقصود سقوط القضاء بمعنى عدم وجوب
مثله لم يتم الدليل اذ لا يلزم من الاستدراك المذكور تحصيل الحاصل وكذا اعترض شارح الشرح على الدليل
المذكور بعدم لزوم تحصيل الحاصل بعينه وقرر ان النزاع في سقوط القضاء بالمعنى الذي سبق نزاع المصنف
اذ لا يكون القضاء استدراكا لما امر بالمأمور به من حيث انه ذلك المأمور به بعينه بل يكون
استدراكا لواجب مثله قد وجب بامر آخر ولم يحصل بعد فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا يخفى ان هذا الاعتراض

وان كان بناء فاسد كما عرفت لكن بناه على ما في المنتهى الفاسد لا شك انه لايجاب بناء كما مر الى الاتيان
من ان المأمور به هو الكلي ووجه حصل فلو فعل ثانيا لزم تحصيل الحاصل لانه بناء على ما قرره شارح الشرح لو اراد
لو اوجب مثل الواجب الاول بامر آخر لا يلزم تحصيل الحاصل قطعا سواء جعل الواجب الاول الطبيعة الكلية او الفرد
المعين لان الطبيعة الكلية يكون طلبها مرتين بل مرات مكررة بان يوجب المكلف ايجاد افرادها متعددة
تحصيلا لما هو الغرض من الامر ثانيا مكررا ايجاد الطبيعة بلا ملاحظة خصوص شيء من المقتضيات والمكلف اوجب
تكررا ولا استحالة في اتصاف الطبيعة الواحدة بوجودات متعددة واما اذا كان الواجب الفرد المعين فظ
فظهر مما ذكرنا ان التحقيق الذي ذكره المحشي الشيرازي من ان الواجب هو الطبيعة الكلية لا خصوص الفرد لا ينفع
في المقام اصلا لانه لو بني الكلام على موضع النزاع الذي بينه في المنتهى وجعل شارح الشرح الدليل عليه لزم تحصيل
الحاصل قطعا سواء كان الواجب الكلي او الفرد المعين كما عرفت ولا حاجة الى التحقيق المحشي ولو بني على ما جعله
شارح الشرح لا يلزم تحصيل الحاصل ايضا بلا فرق ولا ينفع تحقيق المحشي وظهر ان لا خفاء في شارح الشرح في الاخطاء
في المبني فتأمل ثم ما اورده شارح الشرح الفيه من منع ان القضاء استدراك لما قد فات من مصلحة
الاداء بل هو الاتيان بمثل ما وجب اولا على طريق اللزوم فاقول وروده على ما بنى عليه الكلام ظاهر اذ لا
من قال ان الاتيان بالمأمور به على وجه لا يسقط القضاء ما الامر يجدد لا يغير القضاء المذكور باستدراك
ما فات بل يغير بالاتيان بمثل ما وجب ولا كلام معه الا في اطلاق لفظ القضاء وانما على ما صرح
في المنتهى فهو مدفوع بان تعالى الكبير المط انه ما الاتيان بالمأمور به على وجه يخرج المكلف عن عهدة
هذا الامر ولا يبقى عليه قضاء بعد الامر ولا شك ان الواجب بعد الامر ليس الا واجب واحد ولا يتصور النزاع
في ذلك الا من قال ان الامر للتكرار وهذا الكلام ليس على مذهب لا يغير القضاء بالاتيان بمثل ما وجب على
سبيل الوجوب وجوبا على الاستقلال من غير ان يكون لاجل انه استدراك لان الغرض الاتيان بالامر
غير ملحوظ فلا واجب الا واجب واحد فلا يتم ما نحن فيه من تغيير القضاء لو كان واجبا ما لم يتغير الواجب الذي

بالمأمور به المفروض ولا سواء كان فائتا او حاصلا وح لو اتى به كذلك لم يحصل الامتثال قطعا اذ الغرض الاتيان
بتمام المأمور به على وجهه وهذا هو المراد من قوله القضاء استدراك ما فات من مصلحة الاداء او استدراك
ذلك الشيء بعينه لان المعتبر في القضاء فوت المقتضي عند اصطلاحهم وههنا لا فوت اذ هذا محل النزاع بحسب الظاهر
وكيف يسلم الخصم اعتبار ذلك في القضاء فرضه بما فات ذلك المأمور به بعينه الذي فات
على تقدير الفوت سواء كان فائتا او لا فيعتبر بالفائت عين ذلك المأمور به بعينه الظهور المراد على
تقدير الثبوت هو ذلك بعينه والظهر بما ذكرنا ان الخلاف ما ذكره المحشي من ان هذا الدليل يتضمن فسادين بل
ولا يتم ان ما ذكرنا ان الوجوب للامر المنكور ليس الا شيء واحد وهو عين النزاع فكيف يسلمه الخصم اذ
لا خلاف لاحد منهم لم يقولوا باقتضاء الامر التكرار ان المراد في صلوة الغير مثلا ليس الا ركعتان متحققتان
فقط وليس مقصود المصنف الاستدلال بهذا بل مقصوده انه مع هذا الوجه قيل باحتمال وجوب القضاء بهذا
الامر باعتبار انه ربما لم يسقط هذا الوجوب الواحد بفعل المأمور به على وجهه كما جوزه المصنف بهذا
القول الى عبد الجبار في الشق الثاني فالترديد في عبارة المنتهى فاسد فقط ولا فساد في الترديد في التفسير و
التوضيح صار هذا القول ظاهر البطلان ولو كان هو محل النزاع لان الواجب الا بمعيود او متعدد واولا
فليس شيء مما له لا فيه موضع النزاع ولا ايراد شيء من المفاسد على عبد الجبار فتأمل هذا وما ذكره المحشي
جواب الايراد من ان هذا القيد معتبر عند المصنف في القضاء فاقول بعد حمل النزاع على ما ذكر لا يخفى
فساده اذ المعتبر عند المصنف لا يكون حجة على غيره فتدبر والذي يجب قضاؤه لم يفعل قال المحشي
التفتازاني في حاشيته بعد ما قرر الجواب الذي في الشرح هذا انما يتقرر الشارح على ما يدل عليه كلام
المنتهى واقول لكن لا يخفى تقرير الجواب على ما ذكره المصنف في الصلوة بظن الطهارة بان
اتمام الحج الفاسد يتم لما هو الواجب بنفس الامر والحج في السنة التي بعدها بامر مجدد وليس قضاء
حقيقة وان كان الشارع قال اذ فسد حجكم فعليكم بالحج من قابل ولا يخفى ان هذا اقرب

في نفس قضاء قال المحشي اقول مراده انه اقرب تقرير الجواب من الدليل الاول وهو مسلم وانما كونه اظهر في نفسه فمم كيف
وما ذكره المحشي ههنا جوابا عن الحلي اذ كونه قضاء حقيقة لا يرتب عليه فساد الحج الى اخره لا يخفى ظاهر الفساد
فلم يحصل الاتيان بالمأمور به على وجهه بخلاف الصلوة فان الصلوة الاولى وقع صحيحا شرعا فلا يتصور
القضاء حقيقة بالنسبة اليها فما ذكره الشارح جواب تحقيقي بمنع الاتيان بالمأمور به على وجهه في الحاصل
فان الحج السابق لم يأت به على وجهه نعم يمكن ذكر الجواب المذكور بعد التنزل والتسليم كما لا يخفى
قائل كان كما قبل النهي اي هذا الامر مفاده ليس الا ابطال النهي السابق فيعود الفعل الى ما كان عليه
قبل النهي فلا يفيد هذا الامر من حيث هو وجوبا او ندبا او اباحة او الطلاقة عود حال قبل النهي انه لو كان
واجبا كان ايضا واجبا وان كان ندبا كان ندبا وان كان مباحا كان مباحا وهذا في المباح غير بعيد
لكن عود الوجوب والندب بالامر من اشكال ولا يخفى ان هذا المذهب غير مذكور في المتن فقول الشارح
وهو غير بعيد الظاهر انه ترجيح من الشارح لهذا المذهب وهو خلاف دأبه في الكتاب فانه ما صرح بمختار نفسه
الا نادرا ونوع يكون مختار المصنف مذهب الاكثر اقول انما كان دليل الطرفين والاخير قصور الا ان
الا مسألة لا تقع معلقة والقول بان غرض الشارح حمل مختار المصنف على هذا المذهب يقرب ان الاوامر
التي ذكرت انما هي الاوامر المعلقة فلا تدل على سابقة الايجاب الى الفهم في مطلق الامر بعد النهي كما
مذهب الاكثر فبعيد جدا لان مذهب التفصيل غير مذكور في المتن اصلا مع ان دعوى سابقة خصوص الاباحة
الى الفهم وغلبة استعمال الشرع فيها كما هو مذكور في الدليل لا يلائم هذا المذهب لان مقتضى هذا المذهب
انه كما قبل النهي ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فندب لا خصوص الاباحة غلبته الاباحة
في عرف الشارع المراد بغلبته الاباحة رجحانه في الدلالة على الاباحة على دلالته على الوجوب وسابقة
الاباحة الى الفهم في الشرع فلا يتوهم ان المراد كثرة موارد استعماله في ذلك المعنى فانه لا يلائم قوله
الكلام فقال لو كان وروده بعد النهي مانعا من الوجوب لامتنع التصريح به اقول لا شك ان

الامر بعد الحظر

سوضع النزاع الامر المطلق الواقع عقيب الحظر بلا قرينة دالة على الوجوب وعدمه فلو قيل بانه بقية انما قيل بها بعد
وروده كذلك ربع نقول ان كان المراد بقوله لو كان مانعا لامتنع التصريح لامتنع رفع هذا
المانع فان التصريح رفع الاطلاق الذي قيل انه مانع فلا نم الملازمة اذ المانعية لا يستلزم عدم امكان
رفع المانع بل انما يستلزم انه ما دام باقيا لا يجتمع مع المعنى الذي هو المانع مانع منه والحاصل ان
لو كان مانعا يجب ان لا يجتمع مع ارادة الوجوب وقد اجتمع مع التصريح فالملازمة مسلمة وبطلان
التالي ممنوع اذ لا نم انه قد اجتمع معه مع التصريح اذ مع التصريح لا يبقى الاطلاق الذي الكلام فيه انه مانع
والظاهر الجواب المذكور في الشرح الحمل على الاول لمنع الملازمة المتعقبة بما ذكرناه والمراد حين
التصريح وقيل لو كان مانعا لامتنع ارادة الوجوب ولا يمتنع اذ يعلم انه لو اراد الوجوب لعدم
يلزم منه شئ فاكتفى الدليل اثباتا لبطلان التالي وهو قوله كما يمكن الانتقال الحقوا انه يمنع صحة ارادة الوجوب من
الاطلاق نعم يمكن ارادته على وجه غير صحيح من الاستعمال العرفي فان الاستعمال في المعنى المجازي بلا قرينة
غير جائز ولا اعتبار بهذا الكلام في الاستعمال الصحيح فتامل وصيغة الامر مقتضية الى قوله لكن يمنع
هذا ايضا فانه لا نم ان صيغة الامر مقتضية للوجوب مط فان ما ثبت سابقا ان صيغة الامر المطلق
الخالي عن امثال ذلك مقتضي للوجوب ولا نم ان امثال ذلك كونه مقتضيا فتدبر لا يقتضي فعله
فيما بعده اي لا يوجب فعله بمعنى لا يستلزم فعله بعد ذلك الوقت فسواء كان المامور به واجبا
لا يوجب فعله ثانيا وجوبا او ندبا لا يوجب ثانيا ندبا فما ذكره تعميم في نفس الفعل باعتبار الوجوب والندب
دون نفس الاقتضاء فان تخصيص فيه بالوجوب لا وجه له لكن المراد بقوله لا يجب القضاء ان الامر الاول
لا يوجب نفس الاقتضاء بالوجوب سواء كان الفعل واجبا او ندبا بقرينة تقابل المذهبين وكذا المراد
بقوله يوجب القضاء اي يوجب الامر الاول القضاء اي يقتضي قضاء على سبيل الوجوب الاتيان
بالفعل في ثاني الحال كما ان كان وجوبا فوجوبا وان كان ندبا فندبا لكان مقتضيا اقتضاء

في الجملة اعم من ان يكون على سبيل الوجوب او الاستحباب اذ الاخص يستلزم الاعم والتالي باطل لانه لا اقتضاء
بوجه من الوجوه ومع الاعتبار عليه الاستعمال لفظ الاقتضاء في العبارة اولا بمعنى الاقتضاء الوجوبي
وثانيا في التالي الشرطية المذكورة في الدليل بمعنى الاعم وكلام المحشي الشيرازي مشوش وكانه ما يتوقف
في التعميم في نفس الاقتضاء والتعميم في الطرفين فان كلامه في الحاشية المتعلقة بهذا العنوان
يشعر في نفس الاقتضاء وكلامه في حاشية الاتية حيث قال لو كان الغرض الاستدلال
على خصوص وجوب القضاء في العبادات الواجبة لم يكن لتوسيط الاقتضاء فائدة يشعر بالتعميم في
نفس الفعل بقرينة مقابلة هذا الشق وكان مقصوده اعتبار التعميم في نفس الفعل الى المامور به
الاقتضاء ولذا اعترض بما اعترض وقد عرفت انه للتخصيص احتمال اخر وهو تخصيص نفس
الاقتضاء لا الفعل فلا يلزم محض التعميم في الفعل كون التالي المتقدم في الشرطية ويمكن الفرق
باختيار الشق الثاني اراد انه على خصوص الوجوب وما قال انه لم يكن لتوسيط الاقتضاء وما ترتب
عليه فائدة ممنوع فان فائدته المبالغة في نفي الوجوب فان نفي الاعم اكد في نفي الاخص قطعا و
يظهر مما حررنا انه على اي تقدير لا يخلو الكلام عن حزازة لا اداء ولا قضاء بهذا اشار رحمه الله ان المراد
نفي اقتضاء الامر الفعل في ثاني الحال لو ترك اولا سواء سمي قضاء او اداء فلا توهم ان المراد
المضايقة في اطلاق لفظ القضاء او شمول نفي استلزام الفعل في ثاني الحال الاداء الى الحكم
تسميته ولا يخفى ان هذه المسئلة في صورة ترك الفعل في الزمان المعين فمعنى الكلام ان الامر بفعل
وقت معين لا يقتضي فعله بعد ذلك الوقت لو ترك في الوقت المعين وبهذا يمتاز عن مسئلة
ان الاتيان هل يقتضي الاجزاء ام لا فتامل بقي الوجوب مع النقض فيه لان الحكم انه يلزمه
غرض المستدل نفي اقتضاء الفعل في خصوص زمان غير الازمنة الاتية الى ان اريد الجمعة على
سبيل المثال وعرضه انه صم يوم الخميس لا اقتضاء له بالنسبة الى الصوم الى يوم فرض فيها

بعد وبمكم ان يستكيف ويقال ان الشارح ان فيه ما فهم من كلامه نفي الخصوص وان كان ظاهر كلامه هو ان الاصل
عدم الاقتضاء المطلق لكونه بمنزلة المدعى والاشارة الى ان دعوى عدم الاقتضاء انما يصح بالنسبة الى الخصوص
والقائل باقتضاء الاتيان حينئذ لا يخفى بعده عن كلام الشارح وبالجملة هذا احتمال لا مبعد فيه طول الكلام
وانما الاستتمام بتحقيق المقام والنظر في دفع اصل المنع الذي لا بد منه حتى يتم المرام وتحقيقه
ان الامر اذا طلب الفعل في وقت معين يحتمل حمل منطوقه على احتمالين كما هو المعروف احدهما
لا يستلزم القضاء والاخر يستلزمه ولا رجحان لاحد الاحتمالين على الاخر لولا رجحان
للاحتمال المقتضي لسقوط القضاء الا بالامر الجديد كما سيأتي تفصيله ونقول انه لما
كان الاصل عدم وجوب شيء على المكلف فيكفي لنا في نفي وجوب القضاء بالامر الاول احتمال
كون منطوق الامر هو الاحتمال الذي لا يستلزم القضاء ولا يلزم علينا اثبات ان الواقع او الظاهر هو
الاحتمال بل يكفي تجويزه لتصحيح عدم الاقتضاء ومن ارتكب اثبات حقية هذا الاحتمال بالدليل فقد التزم
ما لا يلزم عليه واما من ادعى كون الامر المذكور موجبا للقضاء فلا بد له من اثبات ان الواقع في الامر
الاحتمال الاخر وانى له هذا وليظهر منه انه يكفي دعوى عدم الاقتضاء والاستدلال عليه بجواز هذا الاحتمال فتأمل فيه
مع جواز ذلك لا يحصل ظن وجوب القضاء مع عدم ظنه والدليل الاول من المنع يمكن حمله على المنع الى رد
اعتراض الشارح عليه بتوهم المصادرة فيه وتوهم فاسد لانه يكفيه هذا الاحتمال في منع وقوعه عن منه
بل لا يحتمل من الاطالة واثبات عدم وقوعه وسيأتي توضيحه فتدبر هذا داخل في المامور به من اصل
العبادة المطلوبة من حيث هي بزعم المستدل او الحاصل انهما شيئان مامور بهما مستقلا.
والزمان ظرف لغير داخل فيه واصل العبادة المطلوبة من حيث هي الايقاع في الزمان المخصوص
وان كان بانه مامور به ايضا الا انه لا دخل له في المامور به المذكور حتى يلزم من فوته فوته
بل متعارضة الزمان معه من باب مقارنة الاشياء التي لا دخل في نفس الامر مقارنتها

بل

بدون توقف ودخل وعلاقة وتفصيل المامور به شيئان احدهما اصل العبادة وكونها في الزمان المعين ولا علاقة
بينهما فلا منافاة بين فوت احدهما وبقاء الاخر فهذا بعينه كما نفس العبادة من حيث هي منظور اليها او مامور بها
مع قطع النظر عن خصوص الزمان وكون ايقاعها في خصوص الزمان منظورا اخر سواء ما ولا شبهة في عدم دخل
الزمان في المامور الاول المذكور والجواب منع كون نفس العبادة من حيث هي مامورا بها حتى يكون الزمان
خارجا عن المامور به وهو المقيد الذي خصوص الزمان داخل فيه او شرط فيه واشار الشارح الى الاول بكفاية
في مقام المنع واية المنع المذكور انه لو كان اصل العبادة من حيث هي مامورا به مستقلا لزم انه لو
قدم لوقعت صحيحة وهو باطل لا يخفى ان الكلام في الزمان المعين وهو غير ضروري للفعل وان كان مطلق
الزمان من ضروريات الفعل فليس مراده انه من ضروريات الفعل من حيث الخصوص بل من حيث
الاطلاق فدخله في حصول اصل الفعل وصحته من حيث العموم وان كان بخصوصه مطلوبا الا انه
فظهر ان عبارة المتن حيث اكتفى بقوله ظرف احسن واما تقرير الشارح من ان الوقت ليس من فعل
المكلف بل من ضرورياته فلا يكون مامورا به لان الامر لا يتعلق الا بفعل المكلف ففاسد اما اولا فلان
الايقاع في الزمان المخصوص من فعل المكلف وليس الكلام في ذات الزمان واما ثانيا فلانه عليهم الزام
بالكثير في الزمان المذكور وهو خلاف الاجماع ولا يخفى عدم ورود هذا على تقرير الشارح المحقق لانه لم
يدع كون الايقاع في الزمان المعين مامورا به بل عدم دخوله في احد الشيئين اللذين هما مامور بهما
اي نفس العبادة من حيث هي الجواب الثاني لا نم انه كالاجل للدين هذا اجمال الا في منع الاولى
من الدليل وهي دعوى المماثلة وسنده الفرق باعتبار الوقت ودخوله في المامور به دون
الدين ولهذا لو قدم لبرئت ذمة المدين وتحقيقه ان تعلق الغرض في الدين بنفس الدين مع
قطع النظر عن الاجل معلوم فالمطلوب فيه شيئان فاذا فات احدهما بقي الاخر بخلاف ما نحن فيه فان
الاحتمال الاخر قائم فيه كما عرفت ويمكن الجواب ايضا بعد تسليم المماثلة بمنع المقدمة الثانية وهي انه

فكما لا يسقط الدين بانقضاء الاجل فكذا الامور بانه لا نم انه يسقط الدين بانقضاء الاجل بل يسقط
وانما وجوب الاداء بعد الاجل بامر جديد ولا يخفى البون البعيد بين الجوابين وان كل منهما على تقدير تسليم ما يمنع
في الآخر وضعف الجواب الثاني باعتبار بعده لا يستند المذكور الا على سبيل الجدل واعلم ان ما ذكره المستلزم
مبنية اي تحريرها في الكتاب ظاهر لا خفاء فيه كما فصله شارح التلويح ولا يخفى عليك ان ما جعله الشارح المحقق من
كون القضاء بالامر الاول من ان المطلق والمقيد شيئان في الخارج كما في العقل والتلفظ لا
يقتضي ذلك ولا ينافي القول بكون القضاء بالامر الجديد اذ يجوز ان يكونا شيئين موجودين في الخارج
مع ان غرض الامر مجموعهما من حيث الاجتماع بان يكون اجتماعهما منظورا له فاذا فات احدهما فات الآخر
من حيث الاجتماع ايضا لبطلان الاجتماع او يكون غرضه المطلق بشرط حصول المقيد معه لا انهما مقصودا
بالذات وكذا ما جعله مبنى كون القضاء بالامر الجديد من ان المطلق والمقيد شيء واحد موجود بوجود واحد
في الخارج هو ما صدق عليه لا ينافي كون القضاء بالامر الاول اذ يجوز ان المطلق وان كان شيئا واحدا
لكن من حيث انه ماهية فيها لا من حيث خصوصيته باصدق وانه واحد وجاعله انه بعض شيئين و
طلب الواحد لانه حصل كلا الشيئين المتعلقين من حيث انه خصوصيتهما من غير خصوصيته وطلب الشيء الواحد
المذكور لانه طريق الى تحصيله بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور ح لا يلزم من فوت الواحد فوت ما يمكن
استدراكه من المتعلقين نعم لو كان المنظور خصوص طريق الحصول او كونهما في ضمن موجود واحد من حيث انه كذلك
فظهر مما ذكرناه ان مناط الخلاف ان الامر بالفعل في الوقت المعين يحتمل ان يكون منظوره خصوص المعنى
الموصوف بكونه في الزمان المعين حتى لا يكون حصول المطلق من حيث هو في ضمن اي فرد وقع مطلوبا
لو فرض فرد كذلك بل الخصوصية منظورة له سواء قلنا ان المطلق مع الخصوصية موجود بوجود واحد في الخارج
وخصوص ... الواحد منظورا وموجودا وهما مطلوبان لكن خصوصية اجتماعهما منظور للامر او موجودان
والمط واحد منهما لكن غرض الامر منه شرط المقارنة فانه في جميع التقادير لو كان الخصوصية منظورة في الجملة

مطلق

مطلقا بعنوان الوقت ولو وجد المطلق بانيا فانما يجب بالامر المجدد ويحتمل ان يكون المنظور له احدهما خصوص المطلق
من حيث هو والآخر حصول المقيد معه بلا دخل للآخر في مطلوبية الاول بل كل منهما منظور له برأسه وطلب المقيد
لتحصيلهما سواء قلنا انهما موجودان في الخارج بوجودين او موجود بوجود واحد لكن المنظور ليس خصوص
الواحد من حيث انه تحصيلا به فانه ح لا يلزم من فوات المطلق من حيث هو بعنوان الوقت والا لكانا موجودين
بوجود واحد على القول بوحدته اذ حصول المطلق الذي هو منظور في طلب الواحد المذكور باق في ذمة المكلف
ولا شك ان الاحتمالين كليهما يمكن ان يكون منظور الامر ثم لا يخفى انه يمكن لنا في الوجوب اثبات تحقق الاحتمال
الاول في منظور الامر ولا يلزم عليه سوى اثبات صحة مثل هذه الارادة لا اثبات وقوعها عرفا واما المثبت
للوجوب بالامر الاول فلابد له من اثبات ان الواقع هو الاحتمال ... ولا يخفى ... قد اشرنا الى اثباته
فظهر بما ذكرنا ضعف من قال ان القضاء بالامر الاول الذي هو مختار المصنف وانه لا حاجة في اثباته
الى ما قالوا ان الشيء ... قد اثبت وحقق في المواقف كون الجنس والفصل موجودين بوجود واحد مع انه
على تقدير ايضا ليس المبنى كما ذكره كما عرفت وما ذكره المحشي الشيرازي بقوله الاظهر قريب مما ذكرناه الا انه
التزم في المبنى كون الوقت خارجا ولا حاجة اليه وان كان حقا ايضا وذكر في وجه تعدد الشيء المذكور ذكره
الشيء وجوها ضعيفة مع ظهور الوجه الذي ذكرناه في فساده فتامل ليس امر المبنى الامر لذلك الغير حتى يكون
الشيء لكن هذا هو الحق اذ ربما كان غرض الامر ومطلوبه طلب المكلف ذلك الفعل من الغير لا حصول
نفس الفعل من الغير بل ربما كان مطلوبه ان لا يكون ذلك الغير لظهور ذلك بالتامل الا في افعال جهال
لا يحكم بكونه امرا لذلك الغير فتامل لانه امر لعبد الغير لا يخفى انه احسن مما جعله الشارح العلامة من ان التقدير
باعتبار انه امر لعبد التصرف في مال سيده بغير اجازته فان ما جعله العلامة مخصوص بمثال المذكور
اي الامر بالامر بالتجارة ونحوه مثاله وما ذكره الشارح المحقق لا خصوصية له بالامر بالتجارة بل يعم كل امر بالامر لعبد الغير
سواء كان مما يجوز للعبد فعله كالمباحات الجائزة للعبد فعلها بغير اذن سيده اولا ولا شك ان الحق

فی اطلاق الثانی او ان لفظ المض فی هذا الکتاب حیث قال و عبد ک کذا من غیر تخصیص بمطلق خاص فی ما
الجزئی الحکم اقول ای الکلی المستحیل بقول الحکم بالکلی بزعمه او بتحصیل و تعریض بالخصم اشارة الی منشاء الدور
حین تقریر المدعی و اما ما حمل علیه شارح التلخیص من انه لاخراج بعض الجزئیات المستحیلة کالفرد الاکبر
فیه مثلا فبعید عن المقام غیر مربوط بهذه المسئلة او بغیه حکم بان المط هو الجزئی بل هو الجزئی الحکم او المستحیل
فذکر حکمه فی مسئلة الکلیة الی و الاولی حمل له ههنا ثم لا یخفی انه علی ما اختاره المصنف لا یلزم ان کل الکلی مط
ای جزئی من الافراد فالمطلوب واحد مخیر و اما اذا لا شک ان الطلب الا المطلق عنه لیس طلبا للفرد خاص بعض
ولیس طلبا للفرد المنتشر علی وجه العموم اذ هو لفظ کلی لیس مع الماهیة المطلقة و کونه غیر موجود بزعم المصنف
فلا یبقی الا ان یقال ان الطلب یتعلق بکل فرد لکن علی سبیل التخییر و من هذا ظهر انه لا بد من حمل معنی او
علی الواجب المخیر من وجوب صدقه لا البغیة علی هذا المعنی الا علی الکلی المشترک فیهما لیس لا ینافی مختاره فی ما
لزم تعددها کلها الا لا یخفی ان التامین لوجود الکلی الطبیعی ذکروا الوجوه منها بعد منها انه لو کان موجودا
لزم کون الواحد المعین فی محال متعددة ای فی ضمن الجزئیات المتعددة و انه باطل و منها انه
لزم اتصاف الواحد المعین بالاوصاف المتضادة و انه باطل و منها ما ان الموجود الخارجی عین متشخص فلو
کان الکلی موجودا فی الخارج لکان متشخصا تعیینا مع انه فی محال متعددة و موصوف باوصاف متضادة
و ابطالها بطلان فجعلوا لزوم تعدد الواحد المعین متعددة بل اسه و المض ههنا فرع علی تعدد الکلی علی
تقدیر الوجود لزوم کونه کلیا جزئیا معا لم یتفق بلزوم التعدد و بفساده و علی قراءته لا دخل
للتعدد فی لزوم الکلیة و الجزئیة اذ فرع الجزئیة علی کونه موجودا و فرع الکلیة علی اصل الکلام فی الماهیة الکلیة
حیث قال و فرضنا ان الماهیة الکلیة تکون کلیة و لا انه علی هذا لا دخل للتعدد فکان هذا من
خلط الفاسدین و الغفلة عن استقلال کل منها و عدم دخل احدهما فی الآخر اللهم الا ان یقال انه ذکر
التعدد لاثبات الکلیة و فرع الکلیة علی التعدد و الجزئیة علی الوجود و هو منع انه لا حاجة الیه اذ ظ

ان الکلام فی الکلی بعینه عن عبارات الشارح و علی ای تقدیر المراد امکان تعددها بالتسلط ان لیس المیتة
لیشمل الکلی المنحصر فی الفرد و المحشیون لم یتنبهوا الیه و قال و اعلم انک حمل شارح التلخیص کلام
المض و الخصم بعد ما حمل کلام الخصم علی طلب الماهیة بشرط شیء و الاخیر انه لیس کلام الخصم ما یدل
علیه لا بایده هو او لا اوله لیس حمل الکل علی طلب الماهیة لا بشرط شیء اذ قال المط غیر مقید بالا شرط
شیء لا انه مقید بعدم شیء حتی یکون بشرط لا و لیس فی کلام الشارح ما یدل علی الرد علی الخصم و انما هو
کلام ما ذکر فالظ انه رد علی المض فقط فقال ثم لا یخفی انه قد توهم المدقق من مختار المصنف فی مسئلة
و ما اختاره فی مسئلة التکرار من ان المط الامر الحقیقة من حیث لا المرة و التکرار و قد عرفت فساده انهم
لان الحقیقة التی ذکرتم انها مطلوبة اخاص من مقابلة المرة و التکرار لا فی مقابل الجزئی ای الشخص المطلقة
و التکرار من المط اعم منهما سواء کان کلیا او جزئیا فلا ینافی الجزئیة و ما ذکره ههنا ان المطلوب الماهیة
الکلیة بالمعنی المقابل للجزئی فلا تدافع اقول هذا و لما کان مختار المصنف ان المعنی المستعمل فیه الامر هو طلب الجزئی
بقرینة ان الکلی مستحیل الوجود و لا انه هذا هو المعنی الموضوع له للامر لا ینافی ما نقل عن صاحب المفتاح من
الاجماع علی کون المصادر الغیر المنونة موضوعة للطبیعة الکلیة من حیث هی و ان الطاق مراد صاحب
المفتاح بیان ان المصادر الغیر المنونة ما لا یقبل التنوین کالذکر و الرجعی لا المصادر الکائنة لماهیة المشتقات
فلا ینافی مختار المض للاجماع المذکور و اما ما ذکره المحشی الشیرازی فی دفع التدافع من انه اصطلاح جدید
فی المستعمل فیه من حیث ان المستعمل فیه ما ینافی الامر لیس الا فیه حقیقة و لا مجاز او قول بان الامر قد یکون حقیقة
یستعمل فی معنیین باستعمالین اولی و ثانوی فیه غیر انه فی المسلکین لفظیا کما عرفت و الا فی بعده
ملاحظة الاصول تشهد بخلافه فتدبر اظهر من فائدة التاکید اقول الظاهر عبارة المتن حیث استعمل ههنا
لفظ الظهور فی التاکید لفظ الکثرة انه لیس المراد ظهور الغایة من حیث کثرة ورودها فی الموارد حتی یرد
ان الکثرة فی غیر موارد التکرار لا ینفع فی الظهور فی موارد التکرار و الکثرة فی موارد التکرار من ای اعجز

الخصم كثرة خلافه كما سيجي في دليله بل المراد ظهوره في نفسه باعتبار انه فايدة معتد بها فانها
منظورة في الكلام بخلاف ما مر انه التاكيد لكن الظاهر من كلام الشارح ما حمل عليه شارح الشرح وما ذكرنا الا ان
يتكلف ويحمل الاكثر والاشمل الواقع في كلام الشارح على معنى الازيد والانفع حيث حمله عليه
فتدبر فيصار الى الترجيح اي من الواو العاطفة المانعة للتاكيد والعادي المانع للتاسيس ومعنى
احدهما وقوة اخرى في الدلالة على مقتضاهما كما قال الامام في المحصول ان اللام قد يكون لغير العهد
حينئذ لك او باعتبار ضم المرجحات الخارجة عنهما من قراين المقام وغيرها وفي تقدم الوجوب قرينة
الى آخره الاظهر في توجيهه ما حمل عليه شارح الشرح انه ابتداء الكلام والظرف متعلق بقوله نقل
الاستاد اي في مسئلة كون تقديم الوجوب على النهي قرينة دالة على ان النهي للاباحة نقل الاستاد
الاجماع على كونه للحظر والاعتبار عليه الا ان الاولى مطابقة عنوان المسئلة لنقل الاستاد بان يقال في
مسئلة عدم كون تقدم الوجوب قرينة للاباحة نقل الاستاد الاجماع ويحتمل وايماء اليه الفاضل
الابهري من عطف قوله في تقدم الوجوب على قوله في ان حكمها وحمل الوجوب على وجوب الانتهاء
فلا يخفى بعده اما اولا فباعتبار بعد استعمال لفظ الوجوب فيما ذكره وهو ظاهر واما ثانيا فلان المعطوف
عليه على ما ذكره كونه للتكرار وكونه للفور من احكام النهي والمعطوف اي تقدم الوجوب انما يكون اذا ذكر
من احكام الامر والنهي فقصور العطف وتشويش العبارة فقال النهي عن الشي قد يكون لعينه
اقول الظاهر في هذه المسئلة انه بعد تشخيص المراد من موضوعها ومحمولها وتشخيص المتعين من الالفاظ
المشتركة المستعملة في تقريرها لا يبقى خفاء في حكم اكثر شقوقها بل كلها فلا بد اولا من تنقيح معنى النهي
عن الشي لعينه او لوصفه ثم تنقيح معنى الفساد ثم توضيح معنى كون الدلالة عليه لغة او شرعا فنقول
النهي المتعلق بالشي في الجملة اما ان يكون تعلقه بذلك الشي لنفس الشي من حيث هو كالتكلم فيما
الكلي مثلا فانه منهي عنه من حيث هو ويقال المنهي عنه لعينه او تعلقه بالشي باعتبار تعلقه بصفة

بصفة

بصفة من صفاته او مقارن من مقارناته كتعلقه بكلي آخر عارض لذلك الشي او تشخص عارض او
مقارن له كالزمان والمكان وامثالهما فالمعروض او الموصوف هو المنهي عنه او صفته لكن حصل به الانتهاء عن غيره
لعينه وهو الكلي العارض له او التشخص العارض له او الشي المقارن له فهذا النهي انما هو نهي عن الشي او نهي
عن شي آخر لغيره فهو من كل جهة سيتبع حكم الآتي الى المسئلة وهذا لو صح المنهي عنه قد يكون
لازما للشي وقد يكون مفارقا وربما يخص النهي عن اللازم باسم النهي لوصفه ويطلق على النهي عن المفارق
النهي لغيره وبالجملة كلامنا الآن في المنهي عنه لنفسه وسيأتي حكم الثاني ولما كان حكم المنهي عنه لوصفه
حكم المنهي لعينه لم يذكره ثم الظاهر ان الفساد مقابل للصحة والصحة قد يطلق ويراد بها الاجزاء اي موافقة
الامر او كون الفعل بحيث يسقط القضاء وهي الصحة المستعملة في العبادات ومقابلها الفساد والعبادة الا من حيث
عبادة حقيقية مع انه فاسد بل المعنى انه ليس عبادة وكل ما قلنا انه فاسد من العبادات بمعنى انه خارج عن
العبادات وكونه فاسدا عدم كونه عبادة فافهم وقد يطلق الصحة ويراد بها استتباع المعاملات والايقاعات
اثرها كاستتباع البيع الملك والطلاق البينونة والذبح حل الاكل وامثالها ومقابلها الفساد بمعنى الغير
المستعمل في المعاملات والايقاعات اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في ان النهي عن الشي لعينه هل يدل
او لا فقيل يدل على فساد المنهي عنه لعينه ام لا فبعضهم حكموا بانه يدل على فساده شرعا وبعضهم لغة
المراد من الفساد المذكور كما فعل المصنف في هذا الكتاب وهو خلط عظيم كما ستعرف والآخرون حملوا الكلام
المستعمل في المعاملات وجعله موضع الخلاف وتشوش كلامه بان فساد المنهي عنه لعينه بالمعنى المراد من الفساد
مجمع عليه لا خلاف فيه وبالجملة معنى قولهم هل يدل عليه لغة ام لا انه هل قولهم هل يدل عليه شرعا
بعينه الدلالة اللغوية في الفاظ مرادهم انه وان لم يكن في اللغة دلالة على الفساد لكن يتعلق به حرف بعض
معنى يقتضي او يستلزم الفساد كما يظهر من شرح الشارح حين تقرير الدليل الاول حيث قال انهم يستدلون بان
بالخصوص القراين فانه يشعر بانه ليس المراد بالدلالة شرعا انه ثبت بالشرع ان النهي لعينه فاسد

خارج عن النهي اقول لو ارادوا به المعنى لا يبعد عن الحق كثيرا الا انه مع ذلك ليس من محل النزاع على ما مر الظ
ليس واقعا شرعا في كل المنهيات فيما من المعاملات والحاصل بعد التمحيص ان مذهب المصنف ان النهي عن الشيء
بعينه يدل على فساد المنهي عنه في عرف الشرع لا في اللغة واليه ذهب السيد المرتضى ره من اصحابنا
وقال جمهور الشافعية والحنفية والحنابلة ان النهي يدل على الفساد مطلقا لغة ايضا وعن بعضهم كالعلامة
الحلي ره من اصحابنا والامام الرازي وابي الحسين البصري ان النهي عن الشيء مطلقا سواء كان لعينه او لوصفه
او لغيره لا يستلزم فساده التي هي حكم المعاملات والايقاعات لا لغة ولا شرعا ويستلزم الفساد
العبادات لغة وشرعا ان النهي لعينه او لوصفه اللازم له لا لغيره المفارق وهو الحق كما ستعرف
حين تعرف الدليل ونقله ابن الغزالي والقاضي وعبد الجبار وجماعة الى انه لا يدل على الفساد مطلقا وقال
بعضهم يدل على الصحة عبارة عن سلب الاحكام اي اقول ان اراد بالاحكام الاثار السابقة للمعاملات
سلمنا ان لفظ النهي لا يدل عليه لغة فقط ليس الفساد معناه سلب الاحكام بالمعنى المذكور حتى يلزم
من انه لا يدل على الفساد مطلقا وان اراد بها اعم من الاثار المذكورة او سلب الثواب كان حتى يشمل
الفساد العبادات ايضا كما صرح به شارح الشرح فلا نم ان لفظ النهي لا يدل عليه اذ لا معنى للفساد بالمعنى المذكور الا
انه موافق للامر ولا شك انه يفهم من لا تفعل هذا انه غير موافق للامر ولا شبهة في هذا فقد بان فساد ما زعمه
غلط المصنفين كما نبهناك سابقا ولا يخفى انه يرد ايضا ما اوردناه على قوله لو قال لا تبع الى قوله
ظاهر في التناقض بانه ما المراد بقوله ذلك ولكن يترتب عليه احكامه فان كان المراد الاول لا نسلم
مطلوبية المطلق الا كان المراد الثاني فهو ظ في التناقض فتأمل فالحق انه يدل لغة على الفساد بالمعنيين دون
الاثر فقال لم يكن ظاهرا في التناقض اقول ويرجع لفظ ظاهر ها هنا الى ما توهم ان الجواب الذي
سيذكره المصنف من دليل الخصم ادت ها هنا ايضا بان قال التصريح بخصيص المعنى لا ينافي كون هذا المعنى موضوعا
للفظ لجواز كون التصريح قرينة على عدم ارادة الحقيقة فيرفع هذا بانه لو كان كذلك لكان الظاهر بينهما

والحال

والحال انه لم يكن متناقضا بحسب ظاهر اللغة ايضا ولا يخفى انه يمكن مثل هذا التوجيه في دليل الخصم ايضا
لكن لا نم انه لا يناقض بحسب ظاهر الشرع ايضا فتامل ثم انك قد عرفت ان ما ذكره انما يصح في
المعاملات كما في المثال المذكور لا في العبادات فلان علماء الامصار … هذا استدلال بالاجماع … على دلالة
النهي على الفساد مطلقا شرعا اقول لا يخفى ضعف حجية الاجماع المذكور على اصولنا مع انه لو سلم فرفع الاجماع
انما هو لو سلم في الفساد بمعنى عدم الاجزاء واما الفساد المستعمل في المعاملات فكيف يسلم فيه الاجماع
مع ظهور الخلاف بين العلماء الاعلام فيه وبعد عدم … عليه الادعى … قوعه
… العلامة الحلي … انه لعين … غير موضعه لانه من امثلة النهي عن الشيء لوصفه كما
سيأتي والكلام في النهي عنه لعينه اقول لكن دفعه بمثل ما قالوا ان هذه الامثلة وان كان من امثلة النهي في
المعاملات الا انه ثبت بالفساد فيها الفساد في المعاملات العبادات بطريق اولى بان يقال انه وان
كان مثال النهي عن الوصف الا انه ثبت الفساد فيه الفساد في النهي عن العين بطريق اولى فتدبر
ما اجاب الابهري وتبعه المحشي التفتازاني ان المراد ها هنا نفس الربا لا الزيادة وثمة عقد الربا فلا يخفى ما
فيه من التكلف وخلاف الظاهر مع انه لا معنى لحصول الفساد في نفس الزيادة لانه ليس من قبيل المعاملات
ولم يستدل العلماء على فساد عقد الربا بل لا يستعملون لفظ الفساد الا في عقده لا في نفسه وانما
قالوا فيه انه حرام فتامل ومن ثمرته حكمة تدل على الصحة اقول فيه بحث لانه ان اراد بالحكمة الاولى
للصحة حالة ملائمة لكونه مطلوبا للشارع فلا نم اقتضاء الصحة في المعاملات حصول مثل هذه الحالة
في وجود الشيء والصحة فيها كما عرفت استتباع اثرها وهو لا يقتضي الحالة الملائمة لطلب الشارع فانه
علاوة على ترتب آثارها عليها من كونها ملائمة او منافرة للشارع اذ يكفي ترتب البينونة على
الطلاق مثلا سواء كان فيه حكمة ملائمة لطلب الشارع او خلا فيها نعم الصحة العبادة تقتضي ذلك ولا
شك في كون الدليل تاما فيها خاصة وان اراد بالحكمة المذكورة وجود حالة في الشيء اعم من ان يكون موجبا للكمال

المستتبعة للآثار او الملائمة لكونه مطلوبا للشارع فاقتضاء الصحة لها مطلقا مسلم لكن هذا لا يعارض مصلحة
النهي حتى يقال انهما متساويتان او راجحة او مرجوحة لان بعض افرادها وهي الحالة المقتضية لترتب الاثر
ليس ضد مصلحة العدم الذي هو مدلول النهي بل لا اشتراك بينهما في الوقوع على الجنس كالسواد والحلاوة
فانهما لا يوصفان بانهما متساويان او احدهما راجح فان مصلحة النهي من المنافرات التي تقتضي تعلق النهي والاثار
المقتضية لاستتباع الاثر لا ربط لها بالملائمة والمنافرة والحاصل ان الدليل المذكور لا يتم في
المعاملات لانه بعد تعلق النهي بعينه يختار ان نفسه يتضمن الحكمة ولا حكمة منافية لها في وجوده فهو
لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الآثار لجواز ان يكون عدمها راجحا في نظر الشارع مع انه يترتب على وجوده
بعض الآثار كما ان رده الى زوج المسلم مرجوحة في نظر الشارع قطعا مع انه يترتب عليه مثوبة روحية
عنه نعم يتم الدليل في الفساد والعبادات فانه لا يمكن كونها عبادة ومتضمنها مصلحة ملائمة لطلب الشارع
وهو ضد لمصلحة النهي ومع ذلك نقول لا يمكن كونها مرجوحة في الشارع مع كونها عبادة بل لا يمكن تساويها
ايضا فنقول ان تساويا استتبع النهي عبادة ايضا لان كليهما يقتضي الرجحان طرفه وان رجح مصلحة
النهي امتنع كونها عبادة وان رجح مصلحة الصحة اي كونه عبادة موافقة للامر امتنع النهي ففرض
المنهي عنه لعينه محالا وريب فيه فتدبر ثم اقول هذا تحقيق الدليل المذكور في الكتاب وقد الدليل
المشهور بل مذهب الحق المحكوم فيه بالتفصيل ففي المقام الاول وهو انه هل النهي التي بعينه يقتضي الفساد
بالمعنى المقابل للصحة بمعنى الموافقة للامر انه لو لم يكن المنهي عنه المذكور فاسدا لكان صحيحا بالمعنى المذكور
لزم كون الشيء الواحد بعينه مأمورا به من حيث الصحة التي هي موافقة الامر منهيا عنه من حيث تعلق النهي
وهو باطل بديهة في الواحد بعينه كما هو مفروض المسألة واورد عليه المحقق التفتازاني اولا انه منقوض باجزائه في
المعاملات او التجارة فقد يكون مستحبة وقد يكون واجبة الى غير ذلك وعلى تقدير الاطلاق التجارة بالاباحة
نقول لا فرق بين الاحكام في كونها متضادة لا يمكن اجتماعها اذ قد اعتبر في كل منها نقيض ما اعتبر في الآخر

انتهى

انتهى فاقول فساده اظهر من ان يخفى لانه ان اورد النقض في النهي عن التجارة المذكورة باعتبار انه يستلزم
فساد الاستحباب او الوجوب او الاباحة فسلمنا جريان الدليل فيه ويمنع التخلف اذ يلزم رفع الاستحباب والوجوب والاباحة
بالنهي قطعا وهي من هذه الجهة داخلة في قولنا النهي يستلزم الفساد في العبادة لانه بالنهي المذكور لا يبقى
لكونها عبادة وما قلنا ان المعاملة لا يعيد المراد انها يستتبع اثرها وهذا لا ينافي كونها حراما وان اورد
باعتبار يستلزم فساد ترتب اثرها عليها فلا نم جريان الدليل لو كان صحيحا بهذا المعنى مع كونه منهيا عنها
لم يلزم اجتماع الوجوب والحرمة وساير الاضداد بل ليس فيها الا الحرمة وترتب الآثار لا يقتضي شيئا من الاضداد
الحرمة وهذا في غاية الظهور وثانيا انه يحتمل ان اجتماع الامر والنهي من جهتين كما حقق سابقا في مسئلة ان النهي
الواحد هل يجوز كونه مأمورا به منهيا عنه بان الواجب ليس الا الكلي المخصوص بل ماهية الصلوة والنهي الخصوص
الفرد الواقع في المكان المغصوب لا اقول الا يخفى انه خروج عن موضع النزاع فان الكلام في المنهي عنه بعينه فلا
يعقل فيه حديث الجهتين فتدبر نعم هذا التحقيق انما يستقيم وينفع في دفع الفساد العبادة في المنهي عنه
لوصفه لو كان وصفا مفارقا بعد ما علم ان النهي للوصف لا للذات ورجحان الحمل على ظاهر لفظ النهي ضعيف
وتبقى انه قرينة على ارادة باقي الافراد الغير الموصوفة بالوصف المذكور من الكلي وان المراد ليس الكلي
من حيث هو حتى يرجع النهي الى جنس الكلي في هذا الفرد فلا يصح عبادة اما لو لم يحصل قرينة على ذلك
فيحمل على ان المطلوب الكلي من حيث هو لا يلزم فساد الكلي الذي هو نفس العبادة نعم يلزم عدم صلاحية هذا الخصوص
من حيث الخصوص للعبادة فانه من حيث الخصوص منهي عنه لعينه واما المنهي عنه لوصفه اللازم
وان يجري فيه حديث الجهتين الا انه لا يمكن تعلق النهي بمثل هذا الوصف لو كان الموصوف عبادة
لانه لا يمكن الامتثال فيلزم التكليف بالمحال فتحفظ باطراف الكلام واما المقام الثاني وهو ان النهي هل يقتضي
الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر فقد ظهر مناطه مما سلف في الكلام وانه لا علاقة بين كون الشيء منهيا عنه
وعدم ترتب الاثر المترتب على المعاملات والايقاعات عليه فالنهي بمجرده لا يدل على الفساد بالمعنى المذكور نعم قد

يدل ان الدليل خارجي على بطلان المنهي عنه وفساده بهذا المعنى لا كلام فيه بل النزاع في ان رجحان هذا الضرب من الحكم المذكور
الواقع في المتن اشارة الى قصوره فانه لا شك في انه من وجوه مصلحة الصحة لا يلزم منه اصلا حتى
يلزم الخلو من مصلحة الصحة بالكلية من فوات المقدار الزايد الذي في طرف النهي وكذا في العبارة السابقة
الا ان الشارح اراد انه بالعبارة الصحيحة فذكره بهنا وامر به تنبيها على قصوره واعلم ان المحقق التفتازاني
اورد على هذا الدليل نظرين خلاصة الاول انه لو تم لدل على قطعية دلالة النهي على الفساد شرعا فيلزم
عدم صحة التصريح بالصحة اصلا مع اتفاقهم على جواز ذلك الا انهم قالوا انه خلاف الظاهر والثاني انه
يمكن وقوع رجحان الحكمين باعتبار الحالين السابقة واللاحقة فلا يلزم امتناع اجتماعهما اقول يمكن دفع
الاول بان هذا الدليل لو تم لدل على دلالة حصول معنى النهي الحقيقي على الفساد قطعا لا دلالة لفظ النهي
على الفساد قطعا اذ دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ظني فيمكن ودلالة المعنى المذكور قطعيا لكن لما كان
حصوله ظنيا من حيث ظنية دلالة اللفظ عليه ظنا لا يلزم دلالة اللفظ على الفساد قطعا فلا ينافي
اتفاقهم على صحة العبارة المذكورة صرفها عن ظاهر اللفظ وكذا دفع الثاني بانه خارج عن موضع النزاع
لان الكلام في اجتماعهما في شيء واحد في حالة واحدة فافهم فان كلا الدفعين لا يخلوان عن
دقة والحق ما ذكرنا من كونه تماما في الفساد والعبادة لحصول التعارض فيه في الحكمين دون المعاملة الاخر
في الفساد لعدم التعارض لما تقدم من دليلنا على عدم الدلالة ودليل اشارة الى ان ما تقدم في
المتن راجعة الى دليل عدم الدلالة لغة لا الى دليل الدلالة شرعا كما فعل الشارح لان الدليل
الدالة شرعا الذي قال به الخصم الغير لا يفيد عدم الدلالة لغة وعدم استدلال العلماء به حتى نفرق بينهما
فتأمل الجواب الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة اقول منع دلالته لغة على الصحة المستعمل في المعاملات
متوجه واما منع دلالة العبادة بمعنى موافقة الامر مكابرة اذ لا نزاع في ان الامر يقتضي كونه
موافقا للامر بل هذا المعنى تعلق الامر به فظهر من هذا ان رد الجواب المذكور مطلقا وجواز

الامر

الامر يقتضي الصحة مطلقا كما فعله المحشي التبريزي غير موجه فتدبر لكان منافيا للتصريح الا ان في عرف
انه ان اريد بالصحة المنهي عنه الصحة المستعملة في العبادات فلا شك في كونه منافيا لو اريد المعنى الحقيقي من
الالفاظ وان اريد بها الصحة المستعملة في المعاملات فتناقضه ممنوع حتى في الفاظ العبادات لا ينافي مطلقا من
الصحة المذكورة والنهي فتأمل لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي قولكم انهم ارادوا ان
النهي يستلزم الصحة ولذا استدلوا عليها ولكن كانت عقليات اشار اخر لان النهي علة الصحة ولا يتصور منع
الملازمة بان عدم علة مخصوصة لا يستلزم عدم المعلول فيما لم يكن النهي علة لعله مع كون المنهي عنه صحيحا بوجه
آخر فلا يلزم ان لا يكون المنهي عنه في صوم يوم النحر وغيره لا يكون شرعيا فمرادهم ان النهي يستلزم
الصحة بمعنى انه لا ينفك عنه الصحة المنهي عنه وان كان لم يلزم الصحة لتعارض ان النهي في الشرعيات وانما
كاطلاق لفظ الصوم والصلوة والبيع وغير ذلك من الشرعيات على المنهي عنه كما هو مقتضى الدليل
بخلاف الدليل الثاني فانه لو تم لدل على اقتضاء النهي لها واعلم انه ان المراد بهذه القضية الكلية المطلقة
وان كان المتبادر من ظاهر الكلية اذ لا يخفى ان المطلوب هو ان النهي يستلزم الصحة دائما فقضية كلية دائمة فنقيضه
لا بد ان يكون جزئية مطلقة فاصل الكلام انه لو لم يستلزم النهي الصحة دائما فقد لا يكون المنهي عنه صحيحا شرعيا
وح لا بد في بيان انتفاء التالي ابطال ذلك الجزئية ومن اثبات ان المنهي عنه كلية دائما شرعي فلا يكفي
اثبات كون المنهي عنه شرعيا في خصوص صوم يوم النحر والصلوات المكروهة فتوجيهه كما قال ان ذكر
المذكورات على سبيل التمثيل ومناط ابطال التالي ان كلامهم في النهي في الشرعيات وانه فيها يستلزم
الصحة دون غيرها وهذا بناء على اصلهم من ان للالفاظ حقايق شرعية موضوعة في الشرع لمعانيها
الصحيحة شرعا وح يتم بطلان التالي في المتنازع فيه ويثبت ان المنهي عنه الذي كلامنا فيه دائما
شرعيا فيبطل عدم الصحة التي عدم شرعيته وتحقيق الكلام انهم زعموا ان الالفاظ المستعملة في الشرع
في الحقايق المعتبرة عند الشارع وانما تستعمل فيها من حيث كونها جزء شرعا وفي حال النهي

ايضا استعمل هذه الالفاظ فبنا على ما ذكر اثبتوا استلزام النهي عنه للصحة بوجهين احدهما انه لو لم يكن صحيحا لم يكن الا
ما هو منهي عنه امر استعمال الفاظ الشارع في المعتبر الشرعي وهذا هو الدليل المذكور ههنا والثاني انه لو لم يكن صحيحا
لكان هذه الماهية الشرعية التي قلنا انها المنهي عنه في الشرع غير مقدورة للمكلف حال كونه منهيا عنه لتنافي
عدم الصحة وحقيقتها فلا يعقل النهي عنه لانه غير مفيد وهذا هو الدليل الثاني المذكور في هذا الكتاب وفي اكثر
كتب الاصول ذكروا دليلا واحدا وفصلوا في ابطال التالي وبالجملة اصلهم الفاسد المذكور معتبر في تقرير
المذكورين كليهما ومنعه يبطل الدليل اللفظ منع الاصل المذكور في الدليل الاول وفي الدليل الثاني
اكتفى عنه بذكره مرة واجاب بجواب اخر كما سياتي وليس من شارح الشرح تقرير الدليل الاول
المذكور في الكتاب بما ذكر حتى يرد عليه ما قال المحشي التفتازاني انه لكلامهم توجيه اخر وتمثيل بما ذكره
الابهري بعينه الخ ونقل تشنيعا وتهمهم فاجاب بما اجاب وهو قريب من الدليل الثاني المذكور في الكتاب
ثم يلزم ما اورد عليه شارح الشرح انه قد يمنع اللزوم بان المعتبر شرعا هو المفيد لا المجموع واجاب
عنه الابهري بانه الزامي لهم لانهم قايلون بدخول الشروط في كمال حقيقة الاسباب اقول الاظهر
لانهم اذا كانوا قايلين به كانوا قايلين بدخول شرايط الصلوة في ماهيته بل في افراد جزئيات
ما فالوروح بطلان التام عندهم فكيف يكن النقض به عليهم ودعوى الاتفاق في محل الخلاف غير
مسلم الا ان يدعى تصريحهم بخروج شرايط الصلوة عن حقيقتها وهو بعيد فتامل واما ما اورد عليه المحشي التفتازاني
من انه انما يلزم دخول الشروط في اسباب الصلوة لا في العقود لانها سبب فمدفوع بان الخ الاكثر
من الاسباب اصل العقود والايقاعات والعبادات فان كلا منها مع شروطها سبب للاثر المترتب
عليه والكل تسمى اسبابا باعتبار الكثر فتامل لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يرد بحكم
على المكلف لان الماهية المعتبرة شرعا غير مقدورة ح مع عدم الصحة لتنافيهما فيكون محالا
فيكون المنهي عنه غير مفيد واجاب بانه لا نسلم ان المنهي عنه لا يكون غير مفيد مطلقا وانما كان كذلك لو كان

كلية دخول الشروط في الماهيات الشرعية مع تصريحهم

محالا

محالا لانتفاء النهي اما لو كان بعد النهي فلا وحاصله انه يكفي لكون النهي مفيدا كونه بحيث لو لم يرد النهي
لكان المنهي عنه ممكنا وههنا كذلك لانه يتصور حصول الماهية المعتبرة من المقدوم شرعا في الوجود لو لم
يكن ورود النهي عنه واما انه يكون ممكنا مع ورود النهي فلا وهذا الجواب بعد تسليم ان المنهي عنه هو الماهية المعتبرة
شرعا بناء على اصلهم ولا يمنعه كما في الدليل الاول وهذا الدليل مع هذا الجواب بعينه التفصيل المذكور
في اكثر كتب الاصول ولا ادري ان المحشي التفتازاني حمله على اي شيء حيث اضاف التغيير المذكور الى نفسه
والعجب ان الشارح لم يذكر وجه الامتناع حتى يقال الشارح ما ذكره المحشي في وجه الامتناع ويكون غير ما ذكره الشارح
فكان المحشي حمل كلام الشارح على انه لو كان صحيحا لكان ممنوعا شرعا فلا يمكن المنع عنه فاثبتا الا انه
مستحيل واضاف كلام الاستحالة الى نفسه وح كان جواب الشارح انه وان كان ممنوعا الا انه ممنوع بعد هذا
النهي لا بمنع ونهي اخر ولهذا قال المحشي انه على تقدير ما ينفع جواب الشارح واجاب بما ذكرنا
من منع اصلهم وبالجواب المنقول من شارح الشرح وقد عرفت انه عين الجواب المذكور في الكتاب وان
تقرير الدليل بما اضاف المحشي الى نفسه وليس شيئا اخر غيره فتامل ومنه فهم ذلك في مخالفة ما قالوا
اي توهمهم الحمل على اللغوي في مخالفة ما قالوا انه لو لم يكن صحيحا لزم المنع عن الممتنع اقول فيه نظر لانه
لو لم نقل ههنا بالصحة لزم المنع عن الممتنع وهم قالوا بالصحة ههنا بعد الحمل على المعنى اللغوي اذ صحة المعنى اللغوي لا
تقتضي الا امكان وقوعه عقلا مع النهي ولا شك في امكان وقوع وطي منكوحات الاباء عقلا وغيرها
ليس طلاقا بالاجماع بل الاجماع على عدم صحتها شرعا اما الماهية المعتبرة شرعا لا يمكن وقوعها صحيحا مع النهي لو
كان النهي منافيا للصحة وكلامهم فيها فلا يلزم توهمهم في مخالفة ما قالوا لانهم قالوا بالصحة العقلية في
المعنى اللغوي فلا فساد فيه فلا نقض عليهم فتدبر وقد يجاب عن الاولين بعد تسليم ان الالفاظ موضوعة للماهية
المعتبرة شرعا بان النهي في الشرعيات بمنزلة النسخ اي رفع الماهية وان كان في الظاهر فعالا تعلق كقول
الموكل للوكيل لا تبع ذلك اي لم يبق تصرفك شرعا لانه تصرفك شرعي لكن لا تفعل فقول الشارع

لا تصوموا يوم النحر معناه لا تتحقق الماهية الشرعية للصوم لك في هذا اليوم للا حصل لكن لا يتعلق به اجر
بعيد عن الحق فتدبر وأما المنهي عنه لوصفه اي سواء كان وصفها لازما او لا فنحن نذهب على ما هو الموافق
لمذهب ابي حنيفة واما مالك فانه نقل عنه وعن احمد الحكم بالفساد وان كان النهي عن الصفة المفارقة ايضا وربما
يعبر عنه بالمنهي عنه لغيره وادعى الآمدي الاجماع هنا خلاف مالك هنا ونقل عنه الفساد في المنهي
لغيره ايضا وكذا العلامة في النهاية ونقل عن الشيخ الطوسي ره ايضا موافقته للمالك واحمد في فساد المنهي
عنه لغيره ومن هنا ظهر ما قال المحقق الشيرازي في رفع التدافع من ما حكم المصنف والمالك بعدم صحة الصلوة
في الدار المغصوبة مع انهما حكما بالفساد فيما نهي عنه لوصفه بخروج النهي في الصلوة المذكورة بكونه منهيا
بفرده كما في عبارة الشيخ العلامة وانهما لم يقولا الا بالفساد بالشيء لوصفه دون المنهي لغيره فيتم
التدافع ووجه فساده ما عرفت ان المنقول عن المالك الفساد فيما نهي لغيره ايضا كما ظهر من كتب
الاحكام وساير كتب الاصول فكيف يلزم عدم صحة الصلوة المذكورة على مذهبه حكما بالنهي عنه
لغيره كما في عبارة العلامة او المراد الوصف اللازم على ما هو المشهور فلم تعرض لمذهب امامه اثباتا
ونفيا وعلى هذا لا تدافع في كلام المصنف باعتبار حكمه بعدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة لان الغصب وصف
مفارق ادل على الفساد شرعا لا لغة كما في النهي بعينه ولما كان دليل شمول النهي لما نهي لغيره
لم يعده اقول بهذا او ان امكن دفع التدافع من ما قال المصنف سابقا من صحة الصلوة في الدار المغصوبة
ونقل عن المالك ايضا وعن الحكم بالفساد في المنهي عنه لوصفه ولغيره مطلقا باي ان يقال انا
بان حكمنا بصحة الصلوة المذكورة ثمة باعتبار محض اقتضاء الصيغة لا باعتبار الشرع وحكمنا هنا
بالفساد باعتبار دلالة الشرع عليه باعتبار غالب استعمال الشرع كما قال الشافعي لكن الظاهر
انهما حكما بصحتها شرعا بالضرورة فالتدافع غير مندفع عن المالك وعن المصنف ايضا لو كان قائلا
ههنا الا بان يقال قد قام ثمة دليل خاص شرعي لوجب مخالفة الغالب فيتغير الاجتهاد فيهما

فلا ينصرف النهي الى الذات بل الى وصفه على خلاف ظاهر الشرع فالحكم بالصحة الشرعية فيها الكل الحاكم
والادلة السابقة لصحتها المراد بهذه الصحة بمعنى الصيغة والعقل وهذا هو المطابق لكلام الشافعي وتفضيه
سابقا في جواب السؤال الثاني لمن قال ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة فعلى هذا التقدير يكون الصلوة المذكورة
ايضا مما خولف فيه الظاهر لصارف عنه مثل طلاق الحائض وامثاله مما سيذكره في آخر هذه المسئلة قال
الشافعي النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله لا ينفك قول الشافعي ومن معناه اشارة الى ان بعد التحقيق عن
ما اختاره انه ظاهر في غرض الشافعي ان الفساد ظاهر استعمالات الشارع وان استقراء مواضع استعمال في
الشرع وهذا ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان في الشرع فانه ينصرف للنهي الى غالب الحالات في نهي الكراهة
كما مر في كلام المصنف والشافعي في مسئلة اجتماع الامر والنهي مرارا وهذا هين ما اختاره المصنف ههنا من النهي
عن الوصف دال على الفساد شرعا وليس غرض الشافعي ان النهي عن الصفة يضاد عقلا وجوب الاصل
باعتبار امتناع اتصاف صفة الشيء بضده ما وصف بالاصل كالحرمة والوجوب فنحكم فيه حتى يكون
مذهب الشافعي النهي عن الصفة دالا على فساد الشيء عقلا ولغة ايضا وكيف يحكم بعرض الشافعي هذا او
لو رد عليه نهي الكراهة عن وصف الشيء الواجب مع صحته اجماعا فان الكراهة ايضا كالحرمة ضد للوجوب
فاتصاف صفة الشيء بضدها ما وصف الاصل لازم قطعا فظهر ان غرض الشافعي التضاد بحسب ظاهر الشرع
وانه بحسب تتبع موارد استعمالات الشرع يظهر دون وجه في النهي التحريمي دون التنزيهي فمختاره موافق لمختار
المصنف ولا نقض عليه بنهي الكراهة وما حرره ما ظهر ان لفظ عقلا في كلام الشافعي وقع موقع لفظ قطعا لكن
بيان ما هو الظاهر في المقام فصلا عن ان يكون انسب كما زعم شارح المختصر فان الكلام في دلالة الالفاظ
شرعية لا عقلية ولا لغوية وليس الكلام في انه ظني او قطعي حتى يمكن ان يكون قطعيا مما ذكره شارح المختصر
توجيه ما فهمه من انه لو اراد الشافعي اقتضاه قطعا لورد عليه نهي الكراهة ايضا وان اراد التضاد ظاهرا لم يرد ذلك
لان الظاهر قد يندفع لمعارض اقوى وهو الاجماع ههنا كما ان ما نهي عنه نهي الكراهة فانه خلاف الظاهر فافهم

نقول ان هذا تسليم لنهي الكراهة البحث عن الوصف ظنا فساد الذات لان تخلف الصارف وهذا في حال
لما صرح به المصنف والشارح مرارا من الفرق بين نهي التحريم وبين نهي الكراهة ثم ان الاول ظاهر في البطلان
وفساد الذات بخلاف الثاني فانه ليس ظاهرا فيه فتامل لنا استدلال العلماء اي اقوالهم او عمل
الاجماع الظني في المسئلة وقد عرف ضعفه من حيث انه يمنع وقوعه للظهور خلاف الحنفية وجميع
ثم يمنع حجيته وسيما على اصولنا والحق في المسئلة ان النهي عن الوصف اللازم دال على الفساد في
المعاملات اصلا وكذا في العبادات لو كان الوصف مفارقا لتغاير الجهتين واختلاف المتعلق ان كان
الانفكاك بالم يعلم رجوعه الى العين حقيقة بقرينة دالة عليه وان كان بحسب الظاهر عن الوصف كما
اشرنا اليه سابقا اما لو كان الوصف لازما فالنهي دال على الفساد مطلقا لانه يمتنع حال الشارع طلب الذات
مع النهي عن وصفه اللازم لهما لامتناع الامتثال من المكلف وهو تقسيم الاقوال قد عرفت ضعفه
في المعاملات مطلقا وكذا في العبادات لو كان الوصف مفارقا لان حكم الوصف المفارق يباين
حكم الذات لاختلاف المحل مع امكان الانفكاك اما لو كان الوصف لازما فحكمه حكم الذات
لامتناع الامتثال فتدبر لا يبعد صرف النهي عنه الى وصفه اي الى وصفه منهي عنه فقط دون
ذاته مخالف من ظاهر رجوع النهي التحريمي الى الذات كما هو عمل العقلاء في الادلة بمعونة
على زعم الخصم كما اشار اليه سابقا ونقلنا عنه فتذكر قد خالف في ذلك شرذمة قد خالف في
ذلك المسئلة شرذمة من العلماء ويمكن ان يراد انه قد خالف في ذلك اللفظ شرذمة من ويكون
تفصيلا وتبيينا للكلام السابق والظاهر ان المراد هو الاول مع اختلاف الاوقات الظاهر حيث
كونه قيد الترك اي يستدلون بالنهي على الترك في الاوقات المختلفة ولا يخصصون
الترك او النهي بوقت دون وقت ولو كان للدوام لما كان كذلك اي لما الزم
الاستدلال على الترك في وقت دون وقت اذ ربما كان المراد الترك في زمان خاص ويمكن ان

يكون

يكون فيه الاستدلال او النهي فيكون اشارة الى دفع توهم ان استدلال العلماء بها كان بقرينة
خاصة فاذا ثبت انهم استدلوا مع اختلاف اوقاتهم او اوقات النهي علم ان استدلالهم بالنهي من حيث
هو نهي لا بالقراين الواقعة في الاوقات التي هي متعددة ولا يخفى ضعف الاجماع المذكور من حيث وقوعه وحجيته كما
مر مرارا والحق في الاستدلال عليه ما اشير اليه سابقا من ان نفي الطبيعة انما يحصل بنفي جميع افراده ولا يحصل
هذا الا بتركه دائما فتامل لو كان للدوام لما انفك عنه اي اقول يمكن ان يكون غرض الخصم ابطال
المذهب المختار للمصنف وحمل لاحتاج الى تقدير في الكلام وحاصله انه لو كان حقيقة لخصوص الدوام فقط
كما هو مختار ك لما استعمل في غيره بناء على ان المجاز خلاف الاصل وقد استعمل كما في نهي الحائض
عن الصلوة فلا يكون حقيقة في خصوص الدوام فقط ولا يدل على البطلان مذهب المصنف لو تم
لكن لا يثبت به مذهب الخصم من انه موضوع للقدر المشترك او مشترك لفظي ولا شيء منهما
بخصوصه والتاد اذا كان غرضه اثبات مذهب من كونه للقدر المشترك كما نقل شارح العضدي فلا تم
مقدمة اخرى من ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فلا بد من كونه موضوعا للقدر المشترك كلا منافي
النهي المطلق اقول هذا منع لبطلان التالي اي قوله وقد انفك وتسليم الملازمة المذكورة ومن عدم الانفكاك
الذي كلامنا فيه عن الدوام وحاصله انه لا نسلم ان ما ذكرتم من الانفكاك في موضع النزاع فان
موضع النزاع النهي المطلق وما ذكرتم هو المقيد وقد يجاب بمنع الملازمة المذكورة بانه لا نسلم انه لو
كان للدوام لما انفك عنه لان كونه للدوام ظاهر لا قطعي فيحتمل التخلف عنه بقرينة صارفة كما ذكرنا
في تقرير المذهب المختار وهذا هو الذي ذكره المحشي الشيرازي ولا يخفى انه حاصل الجواب المذكور في المتن الا ان تقريره
عام اذ يمكن ان يكون توضيحا للدوام المطلق عند التجرد عن القراين كما ذكره بعض الشراح ويمكن ان
يكون اشارة الى جواب آخر كما ذكره صاحب الردود والنقود وهو منع بطلان التالي بوجه آخر وهو انه لا نم
انه انفك عن الدوام فان ما ذكرتم نهي الحائض ليس بقيد الدوام في افراد نهي عنه وهو عام لجميع

اوقات الطهر او لابه لما من ترك الصلوة مطلقا في جميع اوقات الحيض فيستغرق الشرع جميع اوقات الطهر في
جميع اوقاته بتحصيل الدليل الخصم تمت الاجوبة هذا آخر مباحث الامر والنهي وقضاء انه تعالى لامتثال اوامره
واجتناب نواهيه بجوده وفضله لا مما يتميز منها من الآحاد اي اقول انه هو ساقط الجواب اذ مساقط الاحتراز
الطاس ايراد المنقض بالعشرة واسماء العدد اشتباه الجزء بالجزئي في كونه يصلح له لاباه تناول الافراد
الذي في العشرة وبالنسبة الى العشرات بالتناول الاستغراقي والا فلا خصوص
باسماء العدد او تناول الاطلاقي في مثل رجل وامثاله من المعهودات المنكرة كذلك او في وعلى هذا نقول
وعشرة لا يستغرق فيها الا العشرات الى زيادة الاستظهار ورفع جميع التوهمات في اصل الجواب
ربما يطلق عليه اللفظ كالعشرات في المثال المذكور بالنسبة الى العشرة لا الاجزاء كآحاد العشرة
العشرة لا متناول العشرات بتناول الاستغراق بل يتناولها تناولا اجماليا على سبيل البدلية
من الآحاد كما توهم المعترض لكن مما يصلح له وما يصلح به وهو العشرات لا الآحاد ليس العشرة فلا يتوهم
ورود المنقض بالعشرة بوجه من الوجوه ولما كان توهم تناول الجزئيات في مثل من زيد وعمروا
ضعف لم يتوجه اليه وذكر فيه سقاط الجواب المذكور فقط فظهر مما ذكرنا سقاط الجواب كالا يتعين رفع
توهم كون الاجزاء مما يصلح له وان ما ذكره شارح الشرح في حاصل الجواب انه اتفق الاول قيد التناول
وفي الثاني قيد الصلوح ليس على ما ينبغي بل الحق في كليهما قيد الصلوح بالنسبة الى ما توهم المعترض
اي آحادها ونفي التناول بما هو بالنسبة الى شيء آخر زيادة تصحيح الحد ورفع التوهمات المحكية وانما ظهر لك
ان الضمير المنصوب في قوله لا يستغرقها وقوله انما يتناولها راجع الى العشرات والغرض نفي التناول
للعشرات لرفع جميع التوهمات كما عرفت وليس راجعا الى الآحاد كما فهم الفاضل الابهري
قوله لا انما المضمر الآحاد وحمل التناول الاجمالي على الاطلاق والمجاز باعتبار ان اطلاق العشرة على الآحاد
مجاز فان فساد هذا المعنى والحمل لعدم انتظام الكلام وعدم ربط لفظ على البدل بهذا المعنى ظاهر لانه تعين

فتأمل تميز من هو هنا قال شارح الشرح وتبعه المحشي الشيرازي ان ما فسره غير الشارح المحقق
للمثنى والمجموع اقرب وانسب مما فسره الشارح المحقق وتبعه المحشي الا قرينة ولا مناسبة بما ذكرنا اقول
لو كان المقول من انواع التزام العموم ثم المثنى ايضا ولم يتعرض له فلا يقع له الكلام ولكن منافاة بقول
الشرح كما فسره الشارح وتحميل كون الضمير فيه قول شارح الشرح ان اقرب ارجاعها فسره المحقق ان كان
انه لا يتعدد بتعدد المعاني اقول حاصل ما قال شارح الشرح في بيانه انه لو استعمل العام الموصول مع الصلة
وحده فليس المراد بالوحدة ان لا يكون اللفظ مركبا حتى يلزم خروجه بل المراد ان كل المعاني المتعددة كان
مدلول اللفظ بعينه يعني اي فرد من الافراد المتعددة يراد من اللفظ فالفرد الآخر يراد بعينه من ذلك اللفظ
سواء كان مركبا او كلمة واحدة فاذا كانت المعاني المتعددة مدلول اللفظ واحد بعينه بلا تغير باعتبار
ارادة كل واحد من هذه المعاني فهذا اللفظ عام سواء كان مركبا او كلمة واحدة ولا شك ان الموصول
مع الصلة كذلك فان قولنا الذي في الدار يراد منه بعينه كل من افراده المتعددة كزيد وعمرو وغيرهما
بلا تغير فيه ولا يخرج عنه لا يكون فائدة هذا القيد اخراج المركبات التي اجزاؤها معانيها كضرب زيد عمروا
بالنسبة الى الحدث والفاعل والمفعول كما قيل فائدة هذا القيد لانه ان خرجت باعتبار ان المراد وبالاجزاء
الافراد او مسميات الدال فهو حق لكن لا دخل لقيد الواحد في هذا وان اخرجت لانه لا يراد كل
من هذا اللفظ بعينه فهو ممنوع فان الحدث والفاعل والمفعول يراد من الجملة بلا تغير فيه وان كان كل من جهة فان
قلت الا يكون من جهة واحدة قلت فقيد من جهة واحدة يغني عنه بل يكون فائدة قيد الواحد
على ما ذكره شارح الشرح اخراج الالفاظ التي لا تفهم منها بعينها مسميات متعددة مثل زيد قائم فانه لا يفهم
بلا تغير سوى مضمون الجملة المعينة وكذا لفظ زيد وعمرو مما لا يفهم منه الا معنى واحد ولا يطلق بعينه على امور
متعددة وذكر الامثلة المركبة مما خرج بهذا القيد كما في شرح الشرح وغيره بناء على ان الكلام في المركبات
باعتبار لفظ الموصول مع الصلة فيتوهم ان الموصول مع الصلة لا يخرج لكونه مركبا فتخرج هذه المركبات لا لتركبها

بل لما ذكرنا انها بعينها لا تدل على تميات متعددة اقول الاكثر مجازه على انه لا يكون لهذا العقيد كثير فائدة لا بل
ورتبه لان المتبادر من دلالة اللفظ على معان متعددة فهم المعاني المتعددة منه بعينه لا فهم المتعدد منه ولو
فلا احتياج الى قيد لاخراج هذا الاستعمال خصوصا مع قيد من جهة واحدة فانه كاف لرفع هذا التوهم
احتيج الى دفعه ثم اقول الاكثر توجيه عبارة الشيخ بوجه اكثر وهو ان المراد ليس ما لا يكون فيه تركب وتعدد اصلا
حتى خرج الموصول مع صلته بل ما لا يكون فيه تعدد وتركب بحسب تقطيع المعاني مثل ضرب زيد عمرو وافاد التركب
وتعدد في حال بازاء تعدد معناه من الحدث والفاعل والمفعول بخلاف الموصول مع الصلة بالنسبة الى المتعدد الذي
قصد انه عام بالنسبة اليه وهو افراده من زيد وعمرو وبكر فان التركب ليس باعتبار تعدده وعمرو
لان زيدا ليس بازاء اللفظ الذي مثلا وعمرو بازاء الفرد الآخر بل كل منهما فهم من المجموع من حيث المجموع فلا تعدد فيه
باعتبار تعدد المعاني التي هو عام بالنسبة اليها ثم حتى يعتبر الالفاظ بالنسبة الى البعض لعزاء معانيها الى
لا تعدد في اللفظ بازاء تعدد اجزاء المعنى كعشرة واسماء العدد بالنسبة الى الآحاد بل اللفظ ايضا
مثلا ايضا بالنسبة الى اجزاء مسماه فهي غير خارج بهذا القيد ولا فساد في ذلك لما هو داخل في الافراد الذي
اورده الشارح الثاني بعد هذا الكلام بقوله لا يقال لا نسلم ولو ولو فهو ان المراد المدلول المطابقي فيخرج المركبات
بالنسبة الى الاجزاء ولا يخرج الموصولات مثلا لان افرادها مدلولات مطابقية لها كما يحصل
المختص الشير الذي يعم من ان يعد ارادة الدلالة المطابقية لا حاجة الى هذا القيد خصوصا مع قيد من جهة واحدة
وهذا اورده على جميع التقادير ثم لا يخفى انه يمكن ان يدفع النقض بالمثنى والمجموع المعهود ايضا لان دلالتهما على كل
واحد من اجزائه انما هي المطابقية لا التضمن وسيجيء ان يمكن حمل كلام الشارح فيهما على هذا المعنى فانظر
وجه الانسان ان المثنى ما اقول ان هذا الكلام كما قال الشارح الثاني فاسد فان الشارح المحقق ثم ان
الاعتراض باعتبار النقض بالمثنى بالنسبة الى افراده من المثنيات فاجاب بانه ليس يستغرق لها بل
تينا ولها تناول احتمال ولا يكفي الاستغراق الا مع قرينة وهذا التوهم في البطلان اذ لا شك ان ... الناقض

الناقض النقض بالمثنى باعتبار الوحدتين والشيئين اللذين تضمنه لا باعتبار افراده من كل اثنين ... خصوصا
رح علمنا المثنى والجمع الا كثر النقض بالمجموع المعهود والنكرة نقضا آخر لا الاكثر الا انه اشتمال فقط ولا استغراق
الكتاب بشيء وغاية توجيه ان يقال ان الشيخ ايضا حمل الاعتراض على النقض باعتبار الوحدتين لكن اجاب
على طريقة ما اجاب عن النقض بالعشرة بالنسبة الى الآحاد حملا للحد السابق بان لا يصلح للعشرة بل المراد
بالعشرات والعشرة لا قيناوله تناول استغراق مع انه لم يكن النقض باعتبار العشرات المراد منه ما
بان مدلول المثنى ليس الوحدتين كما فهم بل المثنيات اي كل اثنين والمثنى لا يتناولها والمثنى تناول الاستغراق
بل تناول احتمال ويتعين كون الوحدتين مدلولا وتخصيص المدلول بافراد المثنى بناء على ان المراد من المدلول
المدلول المطابقي وما يطلق عليه الدال لا مدلول التضمن يمكن لغاية ظهور ذلك عنده ولمسامحته في النقض وظهوره
لم يصرح بالجزء الاول من هذا الكلام اي نفي كون الوحدتين مدلولا واكتفى بالثاني والمؤيد لما ذكرناه انه
ذكر في الجواب انقلاب هذا النقض ان المثنى لا يصلح لما فوق الاثنين وهذا ظاهر في انه حمل قول المعترض على
النقض باعتبار الوحدتين لا باعتبار افراد المثنى فانه باعتبار الاثنين وايضا التزام العموم
في المجموع انما هو في المجموع بالنسبة الى الآحاد لا بالنسبة الى كل جمع فقال اذ لا يصلح لما فوق
الاثنين اقول معنى هذا انه دال على الاثنين فقط كان جاريا مجرى العام فيكون ذكر الاثنين لغوا بل
يكفي ان يقال يدل الكثير بلا حصر كما ذكره الابهري ولا يتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكره المحشي الشيرازي سابقا
فانه قال لا حاجة الى ذكر الشيئين عند من يكتفي في العام شموله لهما فقط باعتبار انه لا يوجد عام اخص
فرده في اثنين وما اوردناه انما هو حاصله لا يكفي شموله الشيئين لا باعتبار انه لا يكفي بوقوع كلا
الى ذكره فقال وجه الحمل بعد ما ذكرناه اقول الجواب الثاني في المثنى لا يتم منهما بمجرد تقييد الشيئين
بقوله فصاعدا سواء كان صحيحا او لا لان المجموع يصلح لما فوق الاثنين الا ان يحمل قوله فصاعدا على انه العقب
الصعود على حد من مراتب العدد ويكون العام ما يتناول شيئين فصاعدا بلا حصر كما نقل الابهري الا ما هو من الاثنين

ولا يخفى بعده فيهم والا لا باعتبار من لفظ مفهوم واحد على انها وجه الا ان يكون من كونه معطوفا على محل الشين فتأمل
فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة اقول هذا مشعر بانه جعل الامر المشترك فيه في قول المصنف خصوص ذلك
الدال حتى يفهم انه لا يمكن كل من المسميات مصداقا وفردا له ولا دال عليها فيخرج العشرة باسم الكل آحادها
كما ذكر فلا يخفى وجود مطلق الامر المشترك في المسميات يكون الدلالة باعتباره مع ظهور الامر المشترك فيه
في المتن مطلق اذ لو بقي على اطلاقه لا يخرج مثل العشرة لان الدالة على الآحاد انما هو باعتبار الامر المشترك فيه
وهو كون كل منها جزء المفهوم اذا الان هذا الامر المشترك ليس بنفس الامر الدال فلا بد من حمله على ما حمل
الشارح لو اراد اخراج العشرة به على ما قال المصنف في فائدة هذا القيد وكذا الالفاظ باعتبار ان الشارح قال
والمراد بالمسميات التي يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فحمل ذلك الامر المشترك على نفس
الدال حتى يعنيه فرديه كل منها له ولولا تصريح المصنف بفائدة هذا القيد لامكن ان يقال ان ما استفاده من اطلاقه
لعدم اخراج المشترك اللفظي منه لو استعمل في جميع معانيه عند من جوز ذلك لانه ليس دلالته على المسميات
اي معانيه باعتبار امر اشترك فيه وح يكون اخراج العشرة وامثالها بالنسبة الى آحادها بانه في قوله
المسميات الدال بها دال على مسمياته ولا شك ان آحاد العشرة غير مسمى العشرة ومسماها ولا في
ارادة هذه الاضافة الا تصريح المصنف بفائدة القيد المذكور مع قيد خصصه بالمعهود قال الشارح انه
ليشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه يفيد مع التخصيص اجاب عنه بان الجمع المضاف
مسمياته مشترك فيه مطلقا واطلاقه عليها باعتباره هذا الاشتراك بخلاف الجمع المعهود فان المراد
بها خصوص المشخصات كالاعلام الشخصية للمسميات المشتركة في كونها معهودة باعتبار كونها
مشتركة في كونها كذا اقول يمكن المناقشة بان الدلالة هنا ليس باعتبار امر اشترك فيه الا
كالاعلام الشخصية على ما قالوا في نظر المعهود فيخرج بالقيد المذكور ولا دخل لقيد مطلقا في ذلك ولو يكن ان
يكون امره بالتامل لهذا فتامل ثم لا يخفى انه ان اراد بالمسميات التي على التنكير دخل جموع

النكرات

النكرات باعتبار الدلالة على الآحاد وبرهان ان اراد بمسمياتها ما دل عليه خرج مثل الرجال بالنظر الى الآحاد وكان
قيد باعتبار امر اشترك فيه في الحد لغوا اذ آحاد العشرة ليست مسميات العشرة حتى يحتاج الى اخراجه من مسمياتها
العشرة ويخرج بالقيد المذكور واورد هذا الاعتراض الفاضل الابهري تقريره اياه واجاب عنه باختيار التعميم
في المسميات باعتبار الاجزاء والافراد فكانه اختار الشق الثاني حقيقة والتزم دخول جموع النكرات
من حيث الدلالة على المسميات لكن يخرج القيد باعتبار امر اشترك فيه لان دلالتها على اجزائها ليست
باعتبار اشتراكها فيها وصدقها عليها بل انما هي بصدقها على جزئياتها باعتبار اشتراكها فيها وليس
صدقها عليها ضرورة اقول لا يخفى انه يخرج امثال الرجال والمسلمين بالنسبة الى الآحاد كما انه يخرج
لو اريد بالمسميات الافراد ففيه عن تصحيح الحد بحيث لا يخرج مثل الرجال ما اورد عليه بانه على المحال فيه
كما سنذكره واجاب المحقق الشريف باختيار الشق الثاني يحاول علم المسمى بالنسبة الى المطابقي والتضمني
حتى لا يخرج العشرة بهذا القيد ولا يصير القيد الذي بعده لغوا والتزم دخول الجموع المنكرات باعتبار هذا القيد
واخراجها باعتبار امر اشترك فيه كما فعل الابهري لكن دفع خروج مثل الرجال بان الالف واللام يبطل
الجمعية فيصدق على الآحاد بخلاف رجال فانه باق على الجمعية فلا يشترك من آحاده اقول لا يخفى ان
المسمى لا يطلق على المدلول التضمني حقيقة وانما يعم المدلول على المطابقي والتضمني وغيره واما المسمى فلا يطلق
حقيقة الا على المطابقي وهذا ظاهر ولا يجوز استعمال المجاز في الحد وعلى هذا لا حاجة الى هذا التعميم او يعد ما
ارتكب من بطلان الجمعية بالتعريف وبقائها في المنكر تخرج جموع النكرات بقيد امر اشترك فيه ودفع
مثل الرجال مع كون مسميات منكرا في الحد حتى يلزم خروج العشرة بغير القيد الذي بعده لغوا اما الآحاد
وجه تصحيح الحد كما لا يخفى الا ان فيه الحزازة التي ذكره المحشي نعم لو اول مثل الرجال بالنسبة الى الآحاد
في الحد مع بقاء الجمعية باعتبار انه الامر او عمم في مسميات ذلك اللفظ او ما اشتمل عليه كما فعل الشارح
الشيخ وقال ان مثل هذا يتناول الامر المشترك فيه انهم ارادوا اضافة المسميات الى الدال ليفيد الاستغراق ويخرج جميع

المنكر لعدم استغراقه وان تشارك امثال الرجال في هذا التأويل وخلاصته ما قال شارح الشرح في جواب الايراد
وهذا وجه آخر لتصحيح الحد لكن يرد عليه عدم الاحتياج الى اعتبار امر اشترك فيه فوجهه بانه يوجب كون
لا يصلح للبيان اقول وقد عرفت انه يمكن ان يكون لاخراج المشترك بالنسبة الى معانيه الا ان
كونه لا يصلح وكذا ما ذكره خلاف ما صرح به المحشي في فائدته يصدق حقيقة كما في الالفاظ
يعني انه موضوع لمعنى كلي مشترك من المعنى العارض للالفاظ والعارض للمعاني وشموله للامور المتعدد
فكما يصدق على الالفاظ باعتبار حصول هذا المعنى الكلي فيه فكذا في المعاني كما يظهر من الدليل الا انه حقيقة
في عموم المعاني لطريق الاشتراك اللفظي فتدبر فكلي صح في الالفاظ باعتبار شموله للمعاني المتعددة
بحسب الوضع اي شموله لافراد مفهوم اللفظ بحسب وضع اللفظ لهذا المفهوم فالمراد بالمعاني المتعددة ههنا
افراد مفهوم اللفظ والعجب اعتراض المحشي الشيرازي على شارح الشرح حيث اورد شمل هذا القيد ما يشمول
اللفظ المشترك بالنسبة الى معانيه خارج عن العموم الاصطلاحي وغفلة عن ان هذا العبارة بعينها
مذكورة في الشرح والمرادف كما ذكرنا وذكره هو ايضا آخرا بالتحقيق فيها اشار بهذا المعنى الى المراد
بالشمول ههنا تحقق العام في هذا المتعدد سواء كان تحقق المتمكن في المكان او الحال في المحل
او الكلي في الفرد واي محل ان لا بد من التعلق التحقيقي لا ساير التعلقات وهذا مبني على ما سيذكر آخرا
من كون النزاع معنويا مبنيا على اثبات الوجود الذهني ونفيه كما سنبينه وان المحشيين غفلوا عنه
ولذلك تقول المنطقيون العام ما لا يمتنع اه المحشي الشيرازي بعد ما نقل من كتاب الاشراق
هذا الاصطلاح لدفع اعتراض شارح التلويح قال واما الكلي الاشياء فاطلاق العام عليه شايع في عرف
اقول كلام شارح الشرح في ان العام في المنطق لم يفسر بالتفسير المذكور بل انما فسر الكلي تحقيق
واطلاق العام على الكلي الاشياء او الكلي الاشياء عليه لا ينفع في هذا الان هذا التفسير انما هو للكلي
الحقيقي لا للاشياء وغرض شارح الشرح حيث قال انهم يقولون ذلك للكلي لا العام

التحقيق

التحقيق لا للاشياء اما قوله ان الشمول الفهم من تعبير الكلي الاشياء فكلام آخر غير ما في الكتاب وكلام شارح التلويح عليه
ثم قال المحشي المذكور نعم يرد ان العموم سواء كان بمعنى الكلي الاشياء او الحقيقي ليس بالمعنى المعروف المقصود ههنا
وهو الاستغراق بل الاستغراق انما يعتبر في المعنى الاصطلاحي والمعروف ههنا اعم منه كما يجري ان المعروف
ههنا هو المعنى اللغوي والعجب انه دفع اعتراض الابهري كما سيجي بما ذكرنا والحق من هو قابل اعتراضه
سواء كان هناك امر واحد ام لا يكفي للعموم اللغوي شمول امر واحد سواء كان واحدا حقيقيا او لا والتحقيق
التوجيهان اللذين ذكرهما المحشي الشيرازي ايضا الا ان ما ذكرنا انسب باللغة كما لا يخفى وعلى التقادير يظهر هذا
ان المعروف ههنا غير العام الاصطلاحي من حيث انه لا يعتبر فيه الوحدة ولا يصدق على المتعدد المذكور
او المطر لا يصدق على البلاد وان لم يعتبر الصدق وكون المتعدد افراد العام يعتبر الاستغراق
ايضا لان الاستغراق لا يتصور الا بالنسبة الى الافراد واما بالقياس الى غيرها فباعتبار المعتبر
بالنسبة الى اي شيء اعتبر كعموم المطر البلاد او العراق او القرية الفلانية او غير ذلك فهذا المعتبر في
العام المنطقي ايضا اي الكلي الا في كما ذكره المحشي لان عمومه يعتبر بما يصيبه الاصطلاح الى الاستغراق
بالنسبة الى افراده حتى يكون مناسبا للمقام المذكور ههنا فتامل تا ... الصفات لا يخفى ان الصوت
ايضا كالمطر وامثاله ليس امرا واحدا مشتركا بل متعددا ولو ذكر بدله المرئي الواحد لم يرد ذلك كما
يقال عم الهلال وان كان يمكن دفع جميع الاشكالات المذكورة بانها مردودة الى اشتراك امر كلي
لا عين خارجي وهو مبني على الوجود الذهني كما ذكره الشارح فان المراد بعموم الهلال عموم رؤيته وامثال
هذا واعلم ان غرض الشارح المحقق ان النزاع ليس في مجرد اطلاق اللفظ بل في امر معنوي وهو ان تعلق امر
واحد متعدد اي تحققه في امور متعددة هل يتصور او لا يعني هذا هو المراد من قولهم ان العموم من العوارض
المعاني حقيقة ام لا فقال فذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية الا ان الاعيان الخارجية تشخصها
لا يتصور تحقق واحد منها في الكثرة متعددة ولا في متعدده ولا في افراد متعددة فمن نفى الوجود الذهني

وهو ظاهر في نقل كلام المنطقيين تسامح لان قول الامام
ان المعنى المعروف المقصود ههنا هو الاستغراق فافهم

انه العموم فی المقام مطلق ومن اقتبسه فقد اثبته فی المفهومات الکلیة فمراده بالتعلق لتحقق فی الامور المتعدده کما مر
به سابقا وامّا ما قال شارح الکتاب من ان مراده بالتعلق الحلول وکذا ما قال الفاضل الابهری من ان المراد
الصدق والحمل وتبعه المحشی الشیرازی فتخصیص لکلام الشارح بلا جهة مع انه یرد علی التقدیرین علیه بحث
وهو انه انما یستقیم لو ارید بالتعلق هذا اما لو ارید به اعم من ذلک فلا بل یختص بالوجوه الذی ذکر فکیف یکون
النزاع مختصا بالشمول الصدقی والاشتباه التی ذکروا کالمطر بالنسبة الی البلاد وغیره لا یکون شمولها
بطریق الصدق قطعا وعلی ما ذکرنا یضعف ایضا الایراد لان ما ذکر من الامثلة فی صنیع النزاع لا تاثیر
منها ان اراد به شمول الحقیقی فلا یظهر منافاته لکلام الشارح فی کلام العموم وشمال تعلق الالفاظ باعتبار
افراد معنوها منها الذی ذکر شارح الکتاب سند الرد کلام الشارح لا ینفع علی ما ذکرنا لان الشارح انما قال المراد بهم
بالعموم المتنازع او المثبت فی المقام هذا وامّا العموم فی الالفاظ فلیس باعتبار التعدد فی المتعدد قطعا بل
باعتبار الدلالة علی المتعدد بلا خلاف ولهذا ذکر سابقا حین تشبیه شمول المعنی بشمول اللفظ فیه
بحث اللفظ وقید بالتحقق فیها فی شمول المعنی فلا مجال للاعتراض علیه الا بجرد منع ان مرادهم من
التعلق فی المقام الشمول الحقیقی بل یمکن مرادهم بالتعلق اعم من هذا بلا سند لهذا المنع ولا یخفی
مثل هذا البحث ولا احتیاج الی التکلف الذی ذکره المحشی الشیرازی فی بعض حاشیته لتوجیه کلام الشارح فان
حمل قول الشارح وانما النزاع الخ علی ان النزاع الذی کان قابلا مما لا یکون من العقلاء هذا او لم
یقع بعید جدا اقائل الصیغة وهی حقیقة فیه ای فی خاصة والمراد بقوله صیغة ما ذکر من الالفاظ اختصاص
الصیغة به لا اختصاصه بالصیغة او وضع لها اکثر النسخ کذا وقد نقل صاحب الرد والتحقیق ان فی
بعض النسخ او وضعت له وکذا فی اظهره ولا غبار علیه لکن لا بد من ارجاع ضمیر لها الی احد العموم والخصوص مع لا
الی خصوص العموم حتی یتصور فی العبارة الاتیة بعد العلم بالوضع التوقف فی کونها حقیقة فی العموم وتامل
النسخة المشهورة فلا یکاد یصح ملاحظة تکلف باحد الوجوه التی ذکرها المحشیون وعلی تقدیر

الوضع فی شمول م

تقدیر ارجاع ضمیر لها الی الاخبار والامر والنهی کما فعله شارح الکتاب لا یلزم ان یعد بطلان الوضع خصوص العموم
حتی ینافی العلم بالوضع التوقف فی کون الصیغة حقیقة فی العموم الا انه یمکن ارجاع الضمیر الیه بتاویل انه بمعنی
ای الحق به بمعنی کالرکوة واشباهها وهذا اقرب من ارجاعها الی الآلة الا انه کما ذکر شارح الکتاب فمن
العموم ای باعتبار لفظ الناس الذی هو اسم الجنس المعرف باللام ویمکن استفادة عموم من بعده القول من
لفظ الشرط وهو اقرب من استفادته من الضمیر الراجع الی الناس کما ذکر شارح الکتاب والتحقیق النحوی لا ینافی
الظهور لتجویز ان فهمهم العموم بسبب القرینة لا ینافی ظهور انه لیس بسبب القرینة بل باعتبار دلالة المعنی الحقیقی الی مر
العموم لان الاحتمالات الضعیفة لا ینافی الظهور والنفی لا یتأتی فی قول ابی بکر الائمة من قریش وحمل بخبار
معلوم لن فهمهم باعتبار قرینة المقام فلیس هذا التجویز من الاحتمالات الضعیفة التی لا ینافی الظهور لانا نقول الامر
هنا معلوم لارادة ابی بکر العموم وفهم القوم ان ابا بکر اراد العموم ولیس الاستدلال بارادة الکلیة بل
حیث انه لولا الصحابة مجموع ان هذا القول العموم مع قطع النظر عن قول ابی بکر واحتمال ان الصحابة فهموا ارادة
من قول ابی بکر بسبب القرینة من الاحتمالات الضعیفة والاصل عدمها فتدبر فوجب الوضع عادة اقول هذا
لظاهره غیر وارد علی موضع النزاع علی ما قرره الشارح من ان النزاع راجع الی الصیغ المخصوصة کما فی الامر والنهی
علی تقدیر تمامه انما یدل علی انه لا بد للعموم من صیغة اما ان هذه الصیغ المخصوصة فلا الا ان یقال بعد
اثبات انه لا بد للعموم من صیغة ان غیر هذه الصیغ لیس موضوعا للعموم اتفاقا فیتعین هذه القائلون
للخصوص بعین انها موضوعة حقیقة للبعض بما یصدق علیه عموم الصیغة من بعض الافراد اذ ظاهره قوله الخ
انه موضوع للخصوص مخصوص فجعله حقیقة للخصوص المتیقن اولی قول الاکثر متفقا اذ ما ذکره انما یدل
علی کون الخصوص متیقنا فی کونه حاصلا فی المراد ومرادا فی الجملة وهذا لا یقتضی الاولویة فی کونه موضوعا
له اذ احتمال کون مراد الی مراد فی ضمن الاستغراق الحاصل ان هذا الدلیل لو تم من غیر نظر لما
معارض لدلیل الخ اولویة العمل بالخصوص للمجتهد وان الاحتجاج بها فی الخصوص المتیقن اولی لکن

الاحتجاج بها على العموم لانه اذا قيل اكرم العلماء امكن استدلال المجتهد به على اكرام بعض العلماء او جميعها قطعا
لانه لازم الكل من العموم والخصوص اللذين يحتملان كونها موضوعا لهما ولا يمكنه الاستدلال على الوجوب اكرام
لجميع العلماء ويحتمل كونه موضوعا للخصوص فلا يستلزمه وهذا الا يستدعي كون الخصوص اولى لو فرض كونه موضوعا له
في نظر الواضع ولا في نظر المجتهد من حيث كونه موضوعا له ونعم ما قال صاحب الاحكام في بيان
مختار لنزاع المختار انما هو صحة الاحتجاج بهذه الالفاظ في الخصوص لكونه مرادا من اللفظ يقينا سواء اريد
الكل او البعض والوقف فيما وراء ذلك انتهى وعرفت من هذا ان كونه متيقنا انما ينفع للاحتجاج لا لكونه
موضوعا له فتامل ذلك مما يختلف في الايجاب والاباحة اقول بل يختلف في الاحكام الخمسة اذ ربما
كان الخصوص في الايجاب احوط كما في قتل العبد مثلا فان احتمال عدم الامر بقتل من
احتمال ارتكاب قتل نفس محرم منهي عنه غير داخل في المامور به نعم العموم في الايجاب احوط اذا لم يكن
في فعله مفسدة ومن هنا ظهر سقوط ما قال المحقق الشيرازي ان العموم لما كان في الايجاب والتحريم
كلاهما احوط فكان اولى اكثر من قول الشارح كان ردا على الجواب الثاني كما هو الظاهر لم يتم وذلك
لانك عرفت انه ليس الحمل على العموم في الايجاب والتحريم مطلقا احوط فلا يكون اولى واكثر قال
والظاهر انه اراد اللفظ والمراد ههنا لفظ الصيغة كما فسره صاحب الردود والنقود والعلامة كما فسره شارح
الشرح يكون للاغلب وهو الخصوص ههنا حقيقة وفي الاقل وهو العموم ههنا مجازا تقليلا للمجاز لانه
خلاف الاصل قال شارح التحقيق وفي هذا اشارة الى ان هذا الكلام وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم اذ لو حمل على ظاهره فكان العام معدوما لا مغلوبا وبهذا يندفع الاشكال على التقدير الذي
ذكرنا لا يقال لمن ادعى المستدل ان في هذا الكلام كل عام مخصصا يكون اقرارا من
المستدل بوقوع صيغة ظاهرة في العموم حقيقة واليه يشير انه من الحمل يخصص فكيف يحصل من المبالغة
في كثرة المخصصات وان لم يرد ذلك فانما يفيد كون بعض العامات فلا يدل على المبالغة في كثرة المخصصات

لاما

لانا نقول المفهوم منه بحكم العرف كون بعض العامات مخصصا لكن مع تغير حكم البعض بهذه العبارة مبالغة في كثرة
هذا البعض وفيه تامل اذ لو لم يكن بهذه العبارة ظاهرة في العموم لم يحصل منها المبالغة وهذا كاف
للقائلين بالعموم اللهم الا ان يقال بهذا الاستدلال بطريق الالزام للقائلين بالعموم فقال
ثم قال شارح التحقيق والقائل ان يقول قد خص منه البعض الذي هو نفس هذا المقام فلا يكون قاصرا
عن افادة المرام لان الحكم ههنا تخصيص فاخراج البعض منه يكون ابقاء العموم لانا نقول اما
جواب عن الشبهة بعد تسليم ارادة الظاهر من هذا الكلام ومراده بالحكم ههنا اثبات محمول هذه القضية اي
كل عدم فهو مخصص بموضوعه فاخراج بعض افراد الموضوع وهو نفس هذه القضية من هذا الحكم اي كونه
مخصوصا يكون ابقاء العموم هذا البعض وهو نفس هذه القضية لا لاجل العموم فهذه القضية مع كونه
مخصصا لكنه لا يلزم كذب ظاهره بكونه عاما باعتبار انه يلزم من تخصيصه تعميمه فلا يكون قاصرا عن افادة المرام
اقول الاظهر بطلان شيء يلزم من وجوده احد النقيضين فيه وجود نقيض الآخر فلا يكاد يصح هذا الكلام
مع تعارضه على ظاهره مع عمومه فالصواب ان يقال انه مخصص بمثل ان الله بكل شيء عليم فلا يكذب ولا يتحقق
التناقض فلا ينقص عن افادة المرام فتامل كالغائط والمزادة فان الغائط حقيقة في الارض المطمئن
مع انه قليل الاستعمال فيه ومجاز في براز الانسان مع كثرة استعماله فيه والمزادة حقيقة في الوعاء الذي
يوضع فيه زاد السفر مع انه قليل الاستعمال فيه مجاز في البعير الذي يحمل عليه مع انه كثير الاستعمال
فيه وما ذلك الا لدليل على كونها حقيقة في الاقل فلعل ما نحن فيه من هذا القبيل وقد تقدم مثله
اقول الاظهر عدم ملائمة قوله مثله لقوله الى مسألة تعارضهما فانه ليس مثله بل عينه والاولى
ما ذكره الشارح العلامة انه تقدم مثله في اوائل مباحث الامر في مسألة كونه حقيقة في القول او الفعل
فتدبر فلو ان صيغها للعموم وفي بعض النسخ صيغها على نقل صاحب الردود والنقود وهنا
تقدير نفيه الضمير الراجع الى الامر والنهي المراد بصيغها صيغ العموم الواردة في الاوامر والنواهي

مثل الناس فی قوله تعالی یا ایها الناس اتقوا ربکم والذین فی یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا
وجوهکم الآیة کما یشعر به قول الشارح وهو القایل بها فی الامر والنهی للعموم فان ممیزاتها ای جمیع الصیغ المعهودة
ولیس المراد من صیغها نفس صیغة الامر والنهی کما فهم المعترض الشیرازی واعترض بانه لم یعد من صیغ العموم ولم
یکن منها عند المحققین ثم تکلف وخصص بعض الاوامر والنواهی علی تقدیر تاکید التعمیم فی جمع العموم باعتبار
جمیعه افراده کما هو مسلم والمراد صیغ العموم الواردة فی الامر والنهی بما ورد فی حق جمیع صنف الامة او جمیع
الامة ممن یطلبون بها ویکلفون بمعرفتها فوق ما انما یکلفون بمعرفتها بیانا لورود الاخبار فی حق جمیع
الامة ویتعین المراد اثبات عموم الالفاظ الواقعة فی ذلک الاخبار مثل یا ایها الناس یا ایها الذین آمنوا
کان الواقعة کذا وتقریر الدلیل علی ما ذکرنا فی الامر والنهی غیر انه لو لم یکن الناس مثلا فی هذا الخبر عاما لما
کان التکلیف بمعرفته عاما ولم یکن الخطاب عاما والاعتراض بانه ربما یفهم عمومه من خارج یرد علی اصل
الدلیل ایضا فسقط ما قال المحقق الشیرازی بانه فکما ان جلالیس للعموم یعنی ان الجنسیة الحال للعموم
کثبته رجل علی الآحاد بعینه فکما انها لیست استغراقیة فکذا ههنا فلا نتوهم ان نفی علیه عقلا مجرد الا
یستلزم نفی المعه فقال فاذا حملنا الجمع فقد حملناه علی جمیع حقایقه بهذا المذهب المنسوب الی الاطلاق ایضا ولکن
حمل ... علی جوابه الاول حمل علیه المحقق الشیرازی الجمع المنکر یحمل عند الاطلاق علی الاستغراق لانه اذا
یحکم بانه موضوع للاستغراق حقیقة فقط حتی یکون مجازا فی باقی المراتب بل بمعنی ان الاولی الحکم بانه المستغرق
الاستغراق لان کان المعنی الحقیقی اعم منه او کان مشترکا او هو واحد من محتملها کما هو مذهب قوم فقد حملنا
علی جمیع حقایقه حیث ادعی ان جمیع المراتب حقایق الصیغة ورجح ما قال الدلیل انه ... حال الاطلاق
حقیقة علی کل مرتبة من المراتب من جملتها المرتبة المستغرقة المستعدة لجمیع الآحاد فاحمل علی ان المراد
فیها من الحقایق هذه المرتبة المشتملة علی جمیع الآحاد اولی والاظهر انه بکلام الجواب منع ... المستقل بهذه المرتبة
سایر المراتب بمقتضیا الاولویة کونها بخصوصها مرادة للمستعمل وان کانت هذه المراتب حقایق اللفظ فان

تفاوت

تفاوت الحقایق فی نفسه باعتبار الشمول وغیره لا یوجب اولویة الحکم بکون شیء منها بخصوصه مرادا للمستعمل ویشترط ان ما
یکون غیر الشامل مرادا للمقصود ربما القرینة الی المخاطب بفسیم او قبل العمل بالشامل احوط لو فرضه کما سید ... والاظهر
انه لا دخل فی هذا الجواب لنفی کون هذه المراتب حقایق للفظ ودعوی ان الحقیقة هی القدر المشترک اذ علی التقدیرین یکون
منع اولویته کونه مرادا فیصح کون هذه المراتب حقایق کما ذکر شارح الشرح علی هذا الجواب المنع المستدل
فی اثبات اولویة کون الاستغراق مرادا واما الجواب المذکور فی الشرح فهو منع کون الصیغة حقیقة فی کل من المراتب
حتی یکون تلک المرتبة الشاملة للکل من الحقایق للصیغة ویحتمل ارادة المستعمل لها بلا نصب قرینة حتی یقال الحکم بکونه
مرادا اولی ویجوز منع قطع النظر عن المنع الذی ذکرنا فی الجواب الاول وبعد التسلیم فیما ذکرنا منع المقدمة الثانیة
من الدلیل ای قوله فکان اولی وجواب الشارح منع للمقدمة الاولی من الدلیل مع الاغماض عما ورد علی المقدمة
الثانیة والاظهر ان تصحیح شارح الشرح لکون هذه المراتب حقایق اللفظ منع هذا المنع وسقیطه جواب الشارح
وان بقی المنع الذی ذکرناه وبهذا الظهر فساد ما قال المحقق الشیرازی ان جواب الشارح لا یندفع بما ذکر
شارح الشرح بناء علی حمل جواب الشارح علی ما ذکرنا من الجواب وذلک لانه لو حمل علی ما ذکرنا لکان منع کونها
حقیقة فی کل مرتبة مع عدم صحة لعدم انحصار فقد ترد ان الشارح ان الکل ... علی ان الجمع ... حال الموضوع للاستغراق
حقیقة بحیث لو اطلق علی البعض کان مجازا کما یفهم من جواب شارح الشرح عن اعتراض بعض الشراح
المفهوم والاظهر ضعف الدلیل بناء علی دعوی المستدل کون هذه المراتب حقایق اللفظ مناف لهذه الدعوی
سواء حمل الحقایق علی افراد الحقیقة الکلیة کما فعل شارح الشرح اولا اذ کونه حقیقة للقدر المشترک الخصوص مناف
لهذه الدعوی ای کونه موضوعا حقیقة لخصوص المرتبة المستغرقة الا ان یوجه الدلیل بانه بناء علی ان اطلاق الحقایق
علی هذه المراتب لیس مع اعتقاد المستدل بل انما اطلق علیه بناء علی زعم الخصم وتکلم علی ما هو الاستدلال الا انه
لو لم یکن موضوعا للعموم کان محتملا لتلک الحقایق اذ الحکم بکونه موضوعا لاحد من جمیع ... انما حقایق
اللفظ فکان اولی ویجاب عنه بما ذکرنا بل نرید قوة المنع ههنا باعتبار زیادة دعوی ان المعنی المراد

المستغرقة هو الموضوع الخصوصي كما انه جواب الشارح على ما اورده الشارح كما فصلناه ولكن منع جواب الشارح انه
على تقدير عدم صحته للعموم من حين حقيقة في كل مرتبة حتى يكون الجمع اول الحقيقة هو العدد المشترك فلا او لو فرض
للجمع والاكثر بعد جميع ذلك من العبارة ثم اقول لو كان ادعى الاحتياط العمل بالعموم او للاطلاق لانه ان كان المراد
او بعض لمن منع القول بان اللفظ حقيقة في العدد المشترك لا يكون مجموع حاله كما ذكر شارح الشرح ولا كونه مرادا
للمستعمل كما ذكر المحشي الشيرازي لم يتوجه شي من المعنيين لان المنع الذي ذكرنا في الجواب انما توجه لو ادعى كونهما
موضوعا او مرادا وانما كونه احتياطا في العمل من وجه فلا شك فيه لكن يعارض لوجوه الاحتياط
وغيره في خلافه وهو كلام آخر واما المنع الذي ذكره الشارح في الجواب فيخالف ذكره شارح الشرح من ان اللفظ حقيقة في كل
مرتبة من حيث كونه فردا للعدد المشترك فالحمل على ما يتيقن الكل والعمل به من الحقائق احوط وبهذا
التصحيح يتم الاستدلال على هذه المدعى لولا معارض آخر اذ على هذا يكون حقيقة في كل مرتبة فيحمل على ارادة
المستعمل المرتبة المستغرقة فالحمل على العموم والعمل به احوط وليس مجازا حتى يقال ان اللفظ المعنى الحقيقي الذي هو
العدد المشترك من حيث هو ولا يحتمل ارادة العموم دون قرينة فلا احتياط في العمل عليه فيقال واللازم
منتف لعدم المخصص لو جعل المدعى كون العموم موضوعا له كما ذكر شارح الشرح في الدليل الثاني صار حاصل الاستدلال
انه لو لم يكن موضوعا للعموم لكان موضوعا للبعض خاصة واللازم منتف لعدم المخصص وكان المراد المخصص الواضع
ولا يخفى انه على هذا كما يمكن منع الملازمة على ما في الكتاب ويمكن منع بطلان اللازم لجواز وجود مخصص في نظر
الواضع كما وضع الالفاظ المتغايرة الخاصة وان لم يعلم المخصص وانما المسلم عدم المخصص في نظرنا وهو لا يدل
على عدم كونه موضوعا لمعنى خاص بل على عدم حمله على معنى خاص كما في الالفاظ التي لم نعلم موضوعاتها وكذا
لو كان المدعى كون العموم مرادا للمستعمل كما قرر المحشي الشيرازي نعم لو كان المدعى حمل العموم كما ذكرنا لم يمكن
منع بطلان التالي والجواب منع الملازمة كما في الكتاب تقريره على هذا انه لو لم يحمل على العموم لوجب الحمل على البعض
لجواز كونه موضوعا للعدد المشترك فيحمل به والاحتياج الى المخصص فتدبر الثالث الاصح ان اكثره صحيحة وان الا

وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة وقد اعترض عليهما بانه لا يعرف لسنة بالمجاز والعلاقة من الكل والجزء والظاهر
الا ان يكون مرادا بهما انه لم يقع في كلام الفصحاء والاولى ان مذهبهما هو الاول على ما نقل في كتب الاصول ونظير
من استند الا انهم نابيهما يصح حقيقة وهو مذهب القاضي والاستاد ابي اسحق الاسفرايني وثالثها
وهو مختار المصنف يصح مجازا ورابعها للامام الحرمين يصح مجازا للاثنين بل للواحد ايضا لوجود العلاقة فان قيل الشارح
المحقق قول المصنف امثل الجمع لاثنين يصح على انه هل يصح ام لا فلا يكون نقلا لمذهب نقلا لموضع النزاع الى المذهب
الاول والثاني كلاهما غير مذكورين وحمل الشارح العلاقة على انه نقل لمذهب من قال بالصحة حقيقة وجعل ان
المذاهب الاربعة مطلقا وثالثها مختار المصنف وكان الشارح المحقق عدل عنه لانه خلاف ما ذكره المصنف من تقدير المذاهب
فحمل هذا الكلام على نقل موضع الخلاف حتى وقع مختار المصنف في صحة المذاهب وبعد تقرير المذهبين قال الشارح
بان تقدم الصحة الحقيقية اولى لسلاسة قال لا النزاع ثم في ان لفظ الجمع موضوع لتثنية الى الثلاثة فما فوق
الاثنين بلا خلاف ولذا قال اسماء الجمع ولم يقل الجمع والا في نحو نحن فعلنا الذي هو ضمير المتكلم مع الغير لا كلام
على كونه موضوعا للتعبير عن المرء نفسه وغيره سواء كان الغير واحدا او ازيد والظاهر من كتب الاصول
اختصاص الاستثناء عن موضع النزاع بضمير المتكلم مع الغير وسائر ضمائر الجمع من المخاطب والمتكلم
فانها داخل في موضع النزاع وانه لك ذكرنا اولا انهم ضمير معكم فرانا معكم مستمعون والاخر نحو
صغت قلوبكما فانه يصح في الجملة اتفاقا اما عند من قال انها حقيقة في الاثنين فظاهر واما عند سائر
اهل المذاهب حتى عند من قال بعدم الصحة مطلقا في سائر المواضع فصح ههنا على سبيل المجاز اما باعتبار انه
قد يطلق اسم القلوب على القلب الواحد مجازا من حيث تردده الى جهات مختلفة ولذا قيل لمن له قلب بالحسن
انه ذو قلبين واما باعتبار ما قيل ان المقتضي في الاضافة على التثنية ترك التثنية واستعمال المجاز حذرا
من استثقال جمع التثنيتين كذا في الاحكام ثم خروجه عن موضع النزاع اما باعتبار عدم وقوعه في الكتاب
الاول فيه واخراجه عن موضع النزاع كما نقل الشارح مذكور في المنتهى والا ففي سائر كتب الاصول مذكور في كت

اولا من قال انه يصح حقيقة واجابوا عنه بما ذكرنا وبهذا اشار الشارح بقوله كذا في المنتهى فيتقدر الكلام
في المجاز اما فيه فوزيد الاول بان معطوف على لفظ الصحة في المتن لجيرة التراخي فيه وانما ان الحكم الاول
من المدعى كونه مجازا في الاثنين ان غير حقيقة فيه لا كونه حقيقة في الزائد كما توهم الشارح العلامة من لفظ هو
دليل الحقيقة فيه لا خلاف في الزائد ولا احتياج الى الدليل فالمحقق حمل قوله وهو دليل الحقيقة مجازا ثم قوله دليل
الحقيقة في الزائد دونه كما اشار اليه الشارح بقوله استدلال ابن عباس ليس معطوفا على قوله فان
كان حتى يكون مخصوصا بالجزء الثاني من المدعى اي الصحة فقط كما توهم البعض بل معطوف على ما تحت
لنا ليكون دليلا على كلا جزئي المطلوب اي ولنا استدلال ابن عباس الخ والمراد بتناول الاخوين
اتفاقا فقد يجاب بان حكم الاخوين وان كان كحكم الاخوة ههنا لكن لم يعلم انه فهم من الاية حتى يكون اطلاق
للاخوة على الاخوين بل انما فهم من السنة او الاجماع ولا توهم انه حكم في اتفاق الاية لانه لا ينافي
منطوق الاية ذلك بل مفهومه وكثيرا ما ترك المفهوم لدليل خارجي ولا يستلزم المجاز والاظهر انه يجاب
بهذا عن استدلال المص بهذه الاية على الصحة وجواب البعض غيرهما لا يدل على ان الاية دال على الاخوين
بل على ان العمل عليه انما يعلم مستمعون الاستدلال به باعتبار لفظهم لا باعتبار انه اتفاق
خارج عن موضع النزاع كما عرفت والاعتبار يسمعون لانه لضرورة تطابق الخبر المبتدا
وخبر عنه وهو انعقاد الجماعة وحصول فضلها بما اي باثنين ومراده فضيلة صلوة الجماعة فحمل
الشارح العلامة على ان المراد الجماعة التي يجوز معهم السفر بما روي من منع السفر الا في جماعة اذا
حصل الاثنان حصل الجماعة المشروطة في جواز السفر وفيه بعد اذ في هذا الجواب بعيد وقد وجه
بما ذكر الشارح الخ بانه لو كانت مخالفة الصورة مانعا من الصحة في المثالين المذكورين في الدليل
لوجب صحة الاشتراك المذكورة ههنا وعدم الفرق في صحة بعضها دون بعض لعدم حصول مخالفة الصورة
فيها لانه لا صورة للموصوف فيها كلها والتالي باطل لانهم يقولون بصحة المثال الاول والاخيرين واما

بما

بما ذكره صاحب الرد والمعقود من انه لو كان منع مخالفة الصورة مانعا من الصحة في المثالين لوجب صحة
هذه الامثلة الثلث كلها لاستوائها في عدم مشاكلة الموصوف والصفة لان الموصوف
في الكل مفردات لا مثنى ولا مجموع لا يخفى ضعفه اذ الموصوف ليس كل واحد حتى يكون مفردا فيتم ذلك
للصفة بل الموصوف المجموع فتامل والتالي باطل للفرق واما ما ذكره الفاضل الابهري من انه
اثبات لكون المطابقة المعنوية مناط الصحة لا الصورية لدوران الصحة معها وجودا وعدما كما في المثال
الاول من الثلثة والاخيرين منه ولا يخفى ضعف الجميع بوجوه متعددة وعدم ملائمة المثال الثالث والثانية
التي لا يمكن فيه على التوجيهات اذ فيه قال الصحة استعمال الجمع في الاثنين انما قال بها في ابنية
الجمع لا في المفردات المجتمعة بالواو ولا الصحة استعمال صيغة التثنية في الجمع فلا يمكن ان اراده بهذا المثال
وكانه نقل من الشارح ضرب على صحيح المنذر الا يوجد في بعض النسخ فتامل العام اذا خص والمراد
الباقي اي اريد بالعام مع المخصص الجملة الباقية اعم من ان يكون اريد به نفس الباقي او اريد بمجموع الكلام الباقي
حتى لا يخرج قول من قال انه يستعمل حقيقة في معناه الاصلي اي الاستغراق وتخصيص الحكم بالتابع بعيد من ان
آخر فمحل النزاع وكذا المراد من قوله ام حقيقة ليس انه حقيقة في الباقي بل المراد انه يستعمل في معناه الحقيقي اعم من
ان يكون هو المعنى الاصلي الاستغراقي او معنى آخر هو الباقي او غيره والحاصل انه ليس يستعمل مجازا في الباقي
وهذا وان كان خلاف ظاهر الكلام فيمكن الامر بالعمل عليه ليشمل المذاهب كما ستعرف وعلى ما ذكرناه
فمن صحح محل النزاع لعل ان اذا خصص العام وصار الحكم مختصا ببعض افراده الباقي بعد التخصيص فهل يكون
لفظ العام او مجموع هذا الكلام يستعمل في معنى حقيقي ام مجازي فاختار الجمهور ان نفس لفظ العام يستعمل في معنى
مجازي هو باقي افراده الذي هو المراد بعد التخصيص فهذا هو مختار المص وقال بعض الاصوليين انه يستعمل
في المعنى الحقيقي فيشعر كلام البعض على انه هو المعنى الاستغراقي الاصلي كما يظهر من اعتراض الشارح على دليل
المص وقد يشعر بعض العبارات والادلة على ان هذا المعنى الحقيقي هو الباقي المراد بعد التخصيص

فيكون نفس لفظ العام مستعملا في الباقي ومع هذا حقيقة والآن هذا المختار الحنابلة وان كان الباقي بعد المخصص
منتقض دليل الخصم على ابطاله كما ستعرف وذهب ابو الحسين الى ان المجموع المركب من لفظ العام والمخصص
حقيقة في الباقي ونفس العام ليس مجازا ولا حقيقة الجمهور انه مجاز اي نفس العام المخصص مجاز في الباقي
كما عرفت والدال العام المستثنى منه خارج عن هذا الحكم ثم الخصم بناه على ما سيأتي في اخر بحث
الاستثناء انه مستعمل حقيقة كما كان في العموم وانما كان الاسناد الى الباقي ويشعر بالخصم عبارة في جواب
استدلال ابي الحسين والقاضي منع بالحقيقة ليس العام المخصص عنده وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة ان
كان الباقي غير محصور قال ان لفظ العام مستعمل في الباقي ومع هذا حقيقة ان كان الباقي غير محصور
وسيظهر لك عنده نقل دليل كل مذهب مراد صاحب المذهب بكونه حقيقة وانه في اي معنى
حقيقة فانتظر فلان الغرض وقع في مسئلة اي فيما يكون الباقي المذكور باطلا فيه اذ الغرض وقع
في عام وضع للعموم حقيقة فقط فلا يتصور فيه الاشتراك لا لفظا ولا معنى وبهذا ظهر سقوط ما اورده
المحشي الشيرازي بقوله لا يقال ... ولا حاجة الى التكلف في الجواب عنه وقد اشار بما ذكرنا شارح الشرح
والعجب غفلة المحشي عنه على ان قوله الكلام فيما استعمل لفظ العام فيما بقي بخصوصه مناف لما ارتضاه
وهو انه كيف يكون الكلام في ذلك ولو كان كذلك لخرج قول من قال بان لفظ العام مستعمل في الاستغراق
عن محل النزاع وكان مراده ما ذكرناه في تحرير محل النزاع وتسامح ههنا في العبارة فقال وقد يقال اراده
الاستغراق باقية اقول لا يخفى ان الدليلين المذكورين في صورة الخلف والملازمة الخلفية غير
تمام الكلام وهي انه لو لم يكن مجازا في الباقي لكان حقيقة فيه والمذكور وهو قوله لو كان حقيقة في الباقي
لكان مشتركا بيان لبطلان النقيض بزعمه وهو كونه حقيقة في الباقي بقياس استثنائي آخر واعترض
الشارح منع الملازمة الخلفية التي لا يذكرها بانا لا نسلم انه لو لم يكن مستعملا مجازا في الباقي لكان مستعملا فيه
انما يلزم لو كان العام مستعملا في الباقي وليس كذلك بل هو مستعمل في معناه الاصلي وهو الاستغراق

وبالمخصص يخرج البعض فيقع الاسناد الى الباقي والحكم عليه ولا ينافي الاخراج دخول المخرج قبل الاخراج بل
دخوله وهذا كما يقال زيد يده كذا فهذا المراد به ذلك الا الشخص الكامل والضمير راجع الى زيد
يكن توهم ان المراد بزيد يده فكذا ههنا وليس فيه الاعتراض على المقدمة المذكورة في العبارة انه
لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما الا يتوجه اليه المنع ايضا فظهر ان ما ذكره الفاضل
الابهري وتبعه المحشي الشيرازي في توجيه الاعتراض الاول من ثبوت الملازمة في قوله لو كان
حقيقة في الباقي لكان مشتركا زعم كون العام مستعملا في الخصوص غير موجه بل هذه الملازمة حقة
في نفسها غير متفرعة على الاستعمال المذكور وانما المتفرع عليه الملازمة الخلفية التي لم تذكر
كما عرفت فتأمل وبما حررنا ظهر الجواب الاول اليه جواب عن الدليلين كالجواب الثاني وظهر فساد ما
قال شارح الشرح ان ما يقال جواب عن الدليل الاول بحمل ... بوجه واحد سواء اريد بهم الطوال
او خص بعضهم غير نقص ذلك الى الحكم على الطوال من كل بني تميم سواء كان الطوال في نفس الامر كل
بني تميم فلا يكون مخصصة او خص منهم فيكون مخصصة فلا توهم ان ارادة العموم انما يتصور فيما اذا
عمهم الطول ولم تكن الصفة مخصصة واما اذا لم تعم كانت مخصصة لا يكون المراد من بني تميم كلهم فان
المحكوم في نفس الامر لا يلزم ان يكون عين العنوان فالمحكوم عليه هو الطوال سواء كان في الامر عين
العنوان الذي كل بني تميم او بعض منهم وعلى التقدير ان لا يكون المراد من تميم الا كله فان قولنا بعض
الحيوان انسان ليس المراد من لفظ الحيوان الانسان ليس المراد من لفظ الحيوان البعض وان كان المحكوم عليه البعض
وصرح الشارح بانه لا يقال ان ارادة الاستغراق باقية لا يقال به مع كون الصفة مخصصة خارجة عن الحكم
الا في صورة عموم الصفة فقط حتى يقال انه كلامنا في الصفة المخصصة لا غيره فتأمل تعرف ان الشارح
لم يذكر احتمالا خارجا عما نحن فيه بلا احتياج الى ذكره ههنا لبحث التنبيه على فائدة جزئية وهو انه لا
وايضا فلم يرد الباقي لما اقول ان مراد الشارح على ما يستند كرني تقوية دليل الخاتمة

متفرعا على ما ذهب اليه المصنف ههنا ما فهم شارح التلويح منه انه لو سلم ان المراد بالعام هو الباقي لا يلزم كونه مجازا
لانه انما يراد به الباقي بالوضع والاستعمال الاول بعين ما نبه عليه الشارح في تقرير دليل الحنابلة وكانه
لذلك حمله شارح التلويح على ما حمل وان كان يرد على هذا ما سيورده شارح الشرح على ما سنذكره ان شاء الله
تعالى ولا اعتراض في ذلك على شارح الشرح وكانه انما ترك ههنا الايراد على هذا الكلام
اكتفاء بما سبق وما سيورد مفصلا ولو قطعنا النظر عن مطابقته لما سيجيء من كلام الشارح لامكن توجيهه
بوجه جيد وهو انه معارضة لدليلي المصنف بانه لم يرد الباقي حتى بالوضع والاستعمال الثاني حتى
اصلا بل مراده هو مراده منه بالوضع والاستعمال الاول فلا يكون معنى مجازيا لشيء اصلا
فكيف يكون معنى مجازيا للفظ العام والحاصل ان موضوع الكلام في الاعتراض الاول
لفظ العام بانه يستعمل في الاستغراق فكيف يكون مستعملا مجازا في الباقي وموضوع الكلام
في الاعتراض الثاني الباقي الذي زعم المصنف انه معنى مجازي للعام بانه ليس الباقي معنى مجازيا لشيء
اصلا فكيف يكون معنى مجازيا للفظ العام ومن انه ليس معنى مجازيا بانه ليس للكلام وضع
ثان واستعمال ثان بل طرء على العام نظير المخصص اخراج المخرج من الباقي في الحكم وهذا الاخبار
عليه ويؤيده قول الشارح لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان من غير ان يذكر انه لم يرد من اي
شيء اخذه وكان هذا مراد الابهري المحشي الشيرازي ثم لا يخفى ان ما ذكره المحشي الشيرازي في توجيه كلام
شارح التلويح غير منطبق عليه اذ قول شارح التلويح دون الاستغراق يدل على انه جعل سند المنع
الاول ارادة الاستغراق من العام وهذا انما يتصور لو اريد بالعام العام وحده اذ لا يتصور ارادة
الاستغراق من العام مع المخصص ولم يذهب اليه وهم فاختيار الشق الثاني من الترديد الذي ذكره
المحشي الشيرازي في الاعتراض عليه غير صحيح لتوجيه كلامه نعم يمكن الاستشهاد بما ذكره المحشي من المذهب
المختار في الاستثناء وهو غير ما ذكره شارح الشرح وانه ان مراد شارح التلويح بما ذكرنا اولا لا عراض

ارق

موافق لما سيجيء من الشارح في دليل الحنابلة والاظهر ان ذلك هو الشق الاول من الترديد الذي
ذكره المحشي في الايراد على شارح الشرح واما ما اورده عليه في هذا الشق هو ما سيورده شارح التلويح على
الشارح المحقق ثمة وهذا الاظهر بان مراد الشارح المحقق ههنا ايضا ذلك بل لو تدبرت قائل
وقد يقال اراده ان في معلوم دون القرينة اي اقول على تقدير كونه ناظرا الجواب منع الدليل
على ما حرره الشارح المحقق اذ في الدليل المذكور جعل السبق الى الفهم مع القرينة دليل الحقيقة والاظهر
انه مدفوع بالجواب المذكور فالتغيير بالجواب بعد عرضه بغير الدليل وجعل السبق بدون القرينة دليل
الحقيقة نعم عبارة المصنف في الدليل يحتمل التقرير الآخر لكن يقال غرض الشارح ايضا ليس تتميما للدليل الذي
حرره اولا بل انه يمكن الاستدلال بهذه الطريقة وهو بعيد فتدبر معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا
على معنى غير منحصر في عدد مراده انه دال على متعدد مع عدم الالتفات الى انحصاره في عدد خاص من
غير تعيين عدد مخصوص اذ لو دل على متعدد معين كالعشرة والستة واشباههما قولنا زيد وعمرو
بكر ليس عاما وهذا صحيح وليس مراده انه يدل على عدد لا يتناهى كما يتوهم من ظاهر كلام المحشي الشيرازي
وعلى هذا فقال الرازي ان الباقي ان كان دالا على عدد غير معين كما ذكرناه كان عاما والا فلا
كما اذا قيل هو بتميم السبعة فعلى كل تقدير فالباقي هو السبع وليس عاما قطعا والاظهر انه لو كان
النزاع في الصيغ المخصوصة بانه بعد التخصيص هل كان هذه الصيغة المخصوصة مجازا في الباقي ام لا
فلا يستقيم التفصيل المذكور اذ كون الباقي غير محصور لا ينفع في كونه موضوعا له الصيغة المخصوصة
الموضوعة للاستغراق جميع افراد ذلك المعنى انما لو كان النزاع في اطلاق لفظ العام
فيتوهم ان الباقي اذا كان غير محصور يكون عاما اذ له شمول وشيوع بخلاف المحصور فلهذا
التوهم نشأ وجه كان هذا مراد الشارح المحقق وان كان عند التحقيق الظاهر بطلانه على هذا التقدير
ايضا اذ لفظ العموم الاصطلاحي لا يكفي فيه مجرد شيوع وشمول بل يعتبر مفهوم الاستغراق والاطلاق

كما في الصنع واتمام التعبير فيه ذلك بحسب اصطلاح الغير كاصطلاح اهل المنطق وكلامه اما ادى بمحشي
الشيرازي في تحشيته وان كان ظاهر كلامه المناقشة في اعتبار عدم المحصورية بالمعنى الذي فهم من العموم وقد عرفت
دفعها وان مثال الكواكب غير محصور بالمعنى الذي ذكرنا انه مراد الرازي والا فاني كونه محصورا اذا لحس الا ما يدل
ثم لا يذهب عليك ان هذا الايراد من المحشي مناف لما سبق على عدة الفراس العام من لفظ التثنية نحو
الحد سباء على انه لا يوجد عام يكون فرده منحصرا في اثنين اذ الافراد الذهنية داخلة في المراد من
العام فكيف يكتفي فيهما بالافراد الخارجية نحو الشمس الاثنين عاما قول الكثير علمك
ان المستثنى منه مع المستثنى سواء كان عاما او عددا ليس مجازا اصلا عند المصنف وقال
بمقالته مع قولهم بكون العام المخصص بالصفة والشرط والغاية مجازا في الباقي وكذا عند ابي الحسين
والقاضي ابي بكر كما سيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى في بحث التخصيص الا ان المصنف ومن يحذو
حذوه زعم انه ليس مجازا باعتبار انه مستعمل في العموم حقيقة والتخصيص انما هو في الاسناد وابو الحسين
والقاضي ومن تبعه بما زعموا ان مجموع المستثنى منه والمستثنى مستعملة حقيقة في الباقي وهذا خلاف
آخر سيأتي وبالجملة فعلى هذين المذهبين ليس فيه مجاز اصلا وليس النزاع فيهما الا في مجازية
العام المخصص بالشرط والصفة ونحوهما لا الاستثناء اذا عرفت هذا فنقول نظرا الى هذا اي اتفاق
المذهبين في عدم كون الاستثناء مجازا او انه سيثبت هذا جعله ابو الحسين [illegible] التقابل وكذلك
علية العام المخصص بالصفة والشرط مجازا لم يلزم كون المستثنى منه والتثنية الاخرين اللذين
ذكرهما مجازا او التلازم بينهما بالاتفاق وكذا الملزوم والذي لم يذكر في مقدم الشرطية الا العام المخصص
بالصفة والشرط ولم يذكر الاستثناء لانه محل [illegible] عليه والحاصل ان مقصود ابي الحسين منها
ليس اثبات كون الاستثناء ايضا حقيقة بل المتفق فيه بالاتفاق بين الخصمين كما سيأتي واثباته
مقصوده اثبات كون العام المخصص بمثل الصفة والشرط حقيقة فلا خلل في نظم الدليل لو [illegible]

كونهما

كونهما مجازا لعدم مجازية بعض الالفاظ المعيدة والاستثناء الذي ليس مجازا باتفاق المذهبين فلا حاجة
الى الاعتذار بان المقيس عليه من اسماء العدد لا من العام والمقيس هو العام المستثنى منه حتى قيل انه يضعف
مع انهم لا يفرقون بين المذهبين الا ان الاستثناء من اسماء العدد وغيره كما ستعرف مع ما فيه من [illegible]
عدم انتظام الكلام كما ستعرف ولا يرد ما اورده [illegible] ان هذا [illegible] الاستثناء ايضا في عدم [illegible]
وذلك لما عرفت ان ذكره محل منع [illegible] نظم الدليل ان المقيس عليه [illegible] اظهر ان من
قال لفظ نحو [illegible] لازم [illegible] نحو المراد [illegible] المسلمون
[illegible] التخصيص بالصفة وما ذكره المصنف الاستثناء في المخصصات عند تقرير مذهب ابي
الحسين لا يقتضي اثبات [illegible] بهذا الدليل [illegible] مراده ليس العام المخصص بالصفة و[illegible]
كالاستثناء عند ابي الحسين والاستثناء سيأتي انه اخراج بعد الارادة [illegible] كما قال ابو الحسين
عدم مجازية العام المخصص بالصفة والشرط على عدم مجازية بعض الالفاظ وعلى عدم مجازية
الاستثناء كما عرفت اجاب المصنف عنه بالفرق واما الالفاظ فلما ذكره واما الاستثناء فلعل [illegible]
في الاستثناء نوع عدم مجازيته وهو ما ذكر على ما سيأتي ومعنى [illegible] الا نوع هذا العام المخصص
بالصفة والشرط فلا يلزم من [illegible] ذلك اي العام المخصص بالصفة والشرط مجازا كون هذه
اي اللفظين المذكورين والاستثناء المذكور مجازا [illegible] فذلك كلام الشارح [illegible]
الى العامين المذكورين فقط ولا شك ان الفرق بينهما والاستثناء ليس [illegible] المقيس
فلا [illegible] المنع نعم لو جعل الاستثناء في عدم [illegible] المقيس وجعل
عليه كالاستثناء في العدد [illegible] الفرق [illegible] وقد عرفت انه [illegible] المقيس [illegible]
عليه وان [illegible] الاعتراضات التي اورده المحشي الشيرازي وعدم انتظام الكلام [illegible]
[illegible] ما توهم من كلام الشارح [illegible] حيث قال فما ذكره [illegible] تقرير المذهب [illegible] العام

فيه لقرينة التخصيص واللفظ مع القرينة ظاهر في المعنى المجازي فعلى التقديرين لما كان ظاهرا فيه
لم يكن حجة فيه فاقول لكم دفعه اما اولا فبان نقل الاتفاق على ان الباقي انما يكون من الباطن
بكونه حجة لا بين الكل فبعد كونه حجة اختلفوا في كونه حجة في الباقي ام لا انه هل اعتبد استغراق
الحكم لجميع الباقي بحيث لا يخرج من الحكم سوى ما اخرج بالتخصيص حتى يكون المراد منه تمام الباقي من حيث
انه تمام ام لا وما ذكرتم سابقا لم يدل بحال الا على ان ارادة الباقي من حيث انه احد ابعاض العام
التي هي مراده قطعا دون الاستغراق كيف يكون محكوما من حيث ان ارادة بعض الافراد من
العام المخصص بل هو بطريق المجاز حتى يكون تمام الباقي احدى المجازات او بطريق الحقيقة حتى
يكون احد الحقائق وليس المنظور في المسئلة تعيين حال خصوص الباقي من حيث انه تمام
الباقي بل من حيث انه احد ابعاض العام كما يظهر لو تأمل الطرفين فانهما اتفقا على ان كونه
مجازا في الابعاض اي بعض كان او حقيقة في اي بعض كان فيما اتفق عليه ثمة ارادة
بالعام المخصص بعض الافراد حقيقة او مجازا فتمام الباقي التي من جملتها لو ارادة لخصوصه كان
احد المجازات على قول واحد الحقائق على قول الاكثر مع قطع النظر وانه ظاهر في هذا المجاز
دون المجازات الاخر او ظاهر في هذه الحقيقة دون الحقائق الاخر والمنظور محض
كونه حقيقة او مجازا ومن لم يقل بحجيته انما نفي تمام الباقي قال انه احد المحتملين بان العام
المذكور اريد به بعض الافراد وتمام الباقي احد المجازات لو كان ارادة البعض مجازا
على ما صرح في دليله بان الباقي احد المجازات فالخلاف في هذه المسئلة في انه هل
هو ظاهر في خصوص هذا المجاز من جملة المجازات او لا فمن قال بحجيته يكون مجازا في الابعاض
يكون حجة فيه بخصوصه كما هو المذهب المختار والدليل ما دل عليه اولا يكون ظاهرا في خصوص هذه
حتى لا يكون حجة فيه كما هو مذهب الخصم ولهذا دليله وكذا يجري هذا الخلاف على تقدير كونه حقيقة

حقيقة فيه او مجاز فيه وثانيا
وبهذا التحقيق تبين بطلان ما قيل من كونه

في الابعاض بل هو ظاهر في خصوص هذه الحقيقة من جملة الحقائق اي الابعاض ام لا لكونه حقيقة
في الابعاض لما كان بحيثية تراءى ان الخلاف فيه بحيثية ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا سابقا
في دليل الحنابلة من ان مع القرينة ظاهر في الباقي وقال الكشف في قوله وقد يقال المراد الباقي كما ستعلمه
دون القرينة ليس المراد القرينة على خصوص تمام الباقي من حيث انه تمام الباقي بل على عدم ارادة
احد الابعاض من اصل العام ونفهم منه بلا قرينة وانما القرينة لنفهم ما اخرج فقال ثم لا يخفى
ان المصنف لم يتوجه الى ادلة المذاهب الاخر اما لضعفها او لظهور بطلانها مثل قول القائل بل
توضأ بماء البحر فيقول نعم لا يكفي ان الحنفيين جعلوه مثالا للتابع في العموم باعتبار عموم السؤال كانه
الى المكلفين بخلاف ما لو قيل بل يجوز لي الوضوء بماء البحر فيقال نعم فانه مخصوص بالسائل اذ قول
يكن جعله مثالا للتابعية في العموم والخصوص معا فانه في السؤال جهة العموم وجهة الخصوص او جهة
الخصوص الغير باعتبار ماء البحر فقوله نعم تابع للسؤال في كليهما الجهتين فهو عام وهو
المكلفون وخاص فيما هو خاص وهو ماء البحر فلا يفيد جواز الوضوء بغير ماء البحر الا
لئلا يفوت مثال التعميم حضور ما نحن الذي يحتمل الكلام قال شارح الشرح في كلام الامدي
والشارحين وتغيير عبارة المتن ان الامدي انما هو في العموم وانما في الخصوص خلاف
الشافعي وانه حيث ذهب الشافعي الى جواز التوضي بماء البحر لكل احد بقرينة المقام نقلا
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال منزل منزلة العموم في المقال انتهى
ووجهه الفاضل الابهري بان الشافعي انما قال ذلك في الجواب المستقل لا في غيره ونقض
ذلك عن امام الحرمين فلا ينافي ذلك الاتفاق الذي نقله الشارح في غير المستقل اقول لا يخفى
ان ذلك ينافي ما نقل عن الشافعي في المستقل انه لا عبرة بعموم اللفظ انما العبرة بخصوص
السبب اما ما ذكره الابهري فقط واما شارح الشرح فلانه اذا قيل انه غير مستقل على العموم فانه

بالاستثناء عند ابي الحسين حقيقة بالنظر الى الحكم والاسناد مجاز بالنظر الى الاستثناء انتهى
على المختار يحتمل ان يكون تخصيصا وان لا يكون انتهى ان غرض الشارح انه يحتمل
مذهب ابي الحسين على هذا وغرض المعترض بعد ما توهم سابقا الى هذا انه على هذا التقدير قول
الشرط والاستثناء سيان الى آخره اعتراضا على مذهب ابي الحسين فهو توهم في توهم اما
توهم ان الشارح في تقرير الدليل والجواب فقد عرفت واما توهمه فيما فهم من كلام الشارح
فلانه ليس غرض الشارح انه مبني على كلام ابي الحسين على ان غرضه انه يحتمل عبارة
المصنف عند تقرير مذهب ابي الحسين حيث ذكر الاستثناء في العام المخصص على انه زعم المصنف ان
العام المخصص بشيء على انه اطلق عليه المصنف هذا الاسم بالنظر الى الاسناد فكيف توهم احد ان
عند ابي الحسين لا يكون مذهب التخصيص بالصفة والشرط والاستثناء حكم واحد عند ابي الحسين
كما ذكر المصنف ولا شك ان المخصص بالصفة والشرط حقيقة في الباقي عنده فلا بد ان يكون الاستثناء
ايضا كذلك وما ذكر في اثبات الملازمة في هذا الدليل ايضا صريح في ذلك فقال فان قيل
بما ذكرنا سقوط الاعتراضات التي اوردها المحشي الشيرازي وغيره على الشرح وعلى الشرح والمتن
بدليل ان الصفة قد تشمل افراد الموصوف اقول الاظهر ان هذا جار في الشرط ايضا
فان اكرم بني تميم ان كانوا طوالا لا يحتمل الطوال ان يشمل افراد بني تميم فلا بد ان يعلم من حال
ثم لا يخفى انه لم يتوجه عين الدليل الغائب مع جعله كالصفة عند القاضي فقال ان
الاستثناء عنده ليس تخصيصا قال الفاضل الابهري فيه اشكال لانه اذا لم يكن الاستثناء
عنده تخصيصا كان المستثنى منه باقيا على عمومه واذا كان باقيا على عمومه كان حقيقة وقد قال انه
ليس حقيقة عنده انتهى اقول ربما كان مراده بما نقلنا ان الاستثناء ليس حقيقة في الباقي عنده لانه
ليس حقيقة مطلقا فنقول الكل وقال عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط او صفة لا استثناء

وغيره انه قال حقيقة في الباقي ان خص بالمذكورين ولم يعمل في الاستثناء وغيره بكلام
يكون حقيقة في الباقي اذ الكلام فيه فلا اشكال نعم يرد ما قيل انه مخالف لما نقلوا عنه في كتب
الاصول لو صح ثم لا يخفى ان الشارح هاهنا ايضا لم يتوجه الى غير الاستثناء مع شمولها الكل ثم
كالاستثناء عند عبد الجبار اما المخصص بمنفصل فكما ذكروا في اكثر الكتب المعتبرة في الاصول
كما هنا انه لا خلاف في انه ليس بحجة بلا تفصيل فيه فما نقل المحشي الشيرازي من الخلاف والتفصيل
عن بعض الناس لا اعتداد به مع كونه غير موجود في افق مع قطع النظر عن حجته فقال
والمختار انه حجة فيما بقي اي بلا تفصيل بالتفاصيل الآتية وهو مختار اكثر اصحابنا وان ابهمتم
لم ينقل الخلاف منهم في الحجية وهو المختار كما يظهر من الادلة ان كان لفظ العموم مستعملا في
احسن توجيهاته ما ذكره الفاضل الابهري وتلخيصه ان المخصص لو كان يفيد ان تعلق الحكم
بالباقي لم يكن بمحض اتصافه بمجرد مفهوم العام بل به مع جزء وصف آخر فلا يلزم الا بعض
لفظ العام وانما يفهم من لفظ العام بعد التخصيص فليس بحجة كما في مثال الرجل ان
كان يفيد ان المخرج يتصف بصفة تخلف تعلق الحكم به واما الباقي فالحكم يتعلق به بمجرد
اتصافه بمفهوم العام المبني عنه لفظ العام حجة فيه كما كان قبل التخصيص كما في مثال الكفار
ولا خفاء فيه وسائر ما تحته من المرات مجازاته اقول هذا الاعتراض على من قال انه حقيقة في
الباقي لانه لا نسلم هذه المقدمة وكيف وهو مما سيعلم ان الذين ارادوا ثمة تعولهم حقيقة في الباقي
انه حقيقة في تمام الباقي من حيث انه عام بل حقيقة في كل الخاص العام ونقل في
الاستدلال من جانب الخصم انه احدى الحقائق فلا يحمل عليه فتدبر ثم لا يخفى ان بين
نوع منافاة بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة فان الظاهر من المسئلة السابقة انهم اتفقوا
على ان العام المخصص قد اريد به الباقي اي تمامه وكان اللفظ ظاهرا فيه اما حقيقة او مجازا

اولى وكان منشأ ذلك اختلاف النقل عن الشافعي فقد ر بئر بضاعة بضم الباء الموحدة
والضاد المعجمة والعين المهملة هي بئر بالمدينة يلقى فيها النجاسات كذا في الردود والنقود
لنا ان الصحابة عمموا [illegible] حاصله كما سبق في نظائره في خبر الواحد الامر والعموم وغيره
انه تواتر عن الصحابة انهم يستدلون بمجرد هذه العمومات الواردة على الموارد الخاصة
على غير مواردها وشاع ولم ينكره احد فصار اجماعا [illegible] اورده المحشي الشيرازي
نصرة للشافعي لئن [illegible] يقول مقتضى اللفظ الخصوص لكن في هذه المواضع عمل بالعام لانه [illegible]
مقتضى للقواعد الشرعية [illegible] القواعد حكمي على الجماعة الى غير ذلك فذلك [illegible]
المستدل بان استدلالهم بمجرد هذه [illegible] الاعتراض [illegible]
الاستدلال واجاب عنه بما ذكرنا [illegible] فانه نقل عن ابي حنيفة انه
اخرج السبب بالاجتهاد [illegible] ان اخراج السبب عن الحكم الوارد عليه [illegible]
العلامة المتوسل [illegible] بالسبب الخاص اي شخص ما فيه السؤال [illegible]
[illegible] الا شك ان في اخراج الشخص الذي هو مورد
السؤال عن الحكم [illegible] اخراج فرد [illegible] في النوع [illegible]
القول عن ابي حنيفة [illegible] والتحقيق كما قال [illegible]
ليست اخراج السبب باعتبار نوعه الى اخراج فرد آخر غير الفرد الذي هو مورد الحكم [illegible]
ليس بذلك التفاحش كما عرفت وان كان هذا ايضا باطلا ولكن [illegible]
[illegible] انه [illegible] في دليل الخصم اي الشافعي جواز اخراج الشخص [illegible]
منع بطلان [illegible] الى قول ابي حنيفة [illegible] الجواب في منع الملازمة [illegible]
جعل جواز اخراج السبب باعتبار نوعه [illegible] منع بطلانه [illegible] القول لابي حنيفة

كما حررنا فالاولى في الجواب [illegible] كما قرره العلامة [illegible] شارح [illegible] تقرير
العلامة لانه [illegible] على تقريره [illegible] قول ابي حنيفة حتى [illegible] ان اخراج النوع [illegible]
[illegible] المسائل [illegible] الخصوصية [illegible] ولانه [illegible] المحقق [illegible]
الشخص المعين اي انه [illegible] الا [illegible] فان [illegible] ان [illegible] بطلان
[illegible] جواز اخراج السبب الشخصي [illegible] منع بطلانه [illegible] القول به الى ابي حنيفة [illegible]
[illegible] المحشي الشيرازي على [illegible] اخذه من كلام الفاضل الابهري [illegible]
الخلاف [illegible] اي شئ هو ماهو مورد الخبر [illegible] اعاده [illegible]
ولم يقع الخلاف [illegible] بالعين المعجمة والدال [illegible] الصيغة الامر والصيغة الماضي
اي [illegible] على ما نقل في الردود والنقود [illegible] للماضي [illegible]
[illegible] في بعض الشروح الآخر للمختصر [illegible] العلامة [illegible]
هذه المسئلة في باب العموم لكون المشترك من الالفاظ العامة عند الشافعي [illegible]
عليهما كان مجازا [illegible] اقول [illegible] من كلام [illegible] المحقق [illegible] في جواب [illegible]
[illegible] ان المشترك [illegible] مستعمل في معنى ثالث [illegible] المعنيين
[illegible] مستعمل في معنى ثالث كلي مشترك بين نفس المعنيين حتى يكون المشترك
باعتبار هذا المعنى الثالث المجازي مشتركا معنويا بين نفس المعنيين [illegible] كلام [illegible]
[illegible] المعنى الثالث باعتبار [illegible] المعنيين [illegible] فيهما [illegible]
معنى [illegible] في كل افراده [illegible] شمول كل الافراد [illegible]
مشتركا بين المعنيين حتى يكون مشتركا معنويا باعتبار هذا المعنى الثالث المجازي [illegible] المعنيان
[illegible] في كل [illegible] الخلاف [illegible] حقيقة في كل منهما [illegible]

جواز [illegible] الاولى [illegible] الخصم
[illegible]

فتوهم انه معنى ثالث وهو كلاهما على انهما مرادان مناطان للحكم وهذا هو الذي حمل المحشي الشيرازي
مذهب المصنف عليه ولا يخفى انه ليس الا محل النزاع في الحال الاول وانه يصح بهذا الاستعمال وانما يقبل النزاع
ارادة نفس المعنيين معا بحيث يصير كل منهما مناطا للحكم ومرادا للحكم وهو المعنى حصول المعنى ثالث
يستعمل اللفظ فيه على تقدير تسليم اعتبار الافراد بالارادة في كل واحد بعضهم ليس ذلك استعمالا
للمشترك في كلا معنييه ان تكلف في هذه العبارة وتعميم بحيث يشمل تلك الصورة ايضا
لكن لا يبقى للمصنف النزاع فيه وفي صحته مجازا وانما الاستعمال الثالث وهو الظاهر من مذهب المصنف فقد تسامح
اعتبار الافراد اما في المستعمل فيه او في الاستعمال مع اعتقاد انه غير الاستعمال في غير المستعمل فيه
فاذا اعتبر الاستعمال حصل معنى عام ثالث هو مستعمل فيه وما ذكره بعض الشافعين للصحة مطلقا
التي لو تمت لدلت على المجازية لا على عدم الصحة مطلقا كما زعموا فالمصنف لما زعم قوة شبهة
الشافعين عمل بمقتضاها وهو المجازية وان كان قد حاكم بعدم الصحة مطلقا فلذا اجاب عن شبهة النافي
بانها انما تدل على عدم كونه حقيقة فيهما لا على عدم الصحة والشارح المحقق لما اظهر بطلان
نفس الشبهة وبين ما هو الحق في المقام كما ستسمع ارتفع هذا التوهم كما سنفصل الشارح
وههنا احتمال آخر للمجازية اختاره بعض متاخري اصحابنا وهو كونه مجازا باعتبار استعماله
في بعض معناه الحقيقي وهو نفس كل واحد من المعنيين الحقيقيين من غير قيد الافراد فانه زعم ان
المعنى الحقيقي هو ان كل واحد مع قيد الانفراد او فاذا استعمل في كليهما فقد استعمل في
نفس كل واحد من المعنيين من غير القيد المذكور فيكون مستعملا في بعض معناه الحقيقي بالنسبة الى كلا
المعنيين فيكون مجازا فلم تقل بمعنى ثالث عام للمعنيين حتى يرد الاحتمال السابق وهذا
اقرب من الاحتمال الثاني الى عبارته حصول المعنى ثالث عام مستعمل فيه من غير اعتبار ان يكون
مشترك لكن لم تقل به احد قبله من الاصوليين ولم يدل شيء من ادلة الطرفين عليه كما لا يخفى

الرا

الكتب المعتبرة في الاصول وتحقيق الشارح المحقق فيه كما سنبين انشاء الله تعالى وكذلك اللفظ
او اطلق اي اذا كان يصح اطلاقه لكن مجازا اقال صاحب الحدود والسمو وتسمية تسمى بعموم المجاز اولى
الظاهر من كلامه ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا تسمى بعموم المجاز سواء اعتبر معنى كلي مشترك
بين المعنيين اولا كما فصلنا لكن الظاهر من كلام شارح الشرح فيما سيأتي حيث قال وان اخر مسحه لا
يجاز عنه جواز ارادة معنى مجازي شامل وتسميته عموم المجاز انا وكذا الظاهر من كلام الفاضل الابهري
ان هذه التسمية مخصوصة بصورة اعتبار معنى ثالث مشترك مجازي ولم اظفر في كتب الاصول
في نظري على تحقيق هذا الذي صح الجمع منهما الظاهر ان هذا القيد معتبر عند كل من قال بالصحة وجعل
او لا يعقل الصحة بدون هذا القيد والظاهر اعتباره في مذهب الشافعي ايضا حيث من قول شارح التلويح ان
مذهبه اخص من مذهب القاضي والمعتزلة والظاهر مما ذكرنا انه اشتهر قال المحشي الشيرازي لفظ الجمع
خاصة الذي وقع في عبارة شارح الشرح حين ضبط المذهب حيث قال الكرخي الجمع خاصة فان مراد
شارح الشرح الجمع المقابل للمفرد اشارة الى مذهب من قال بالصحة في الجمع دون المفرد فتوهم المحشي الشيرازي
ان مراده صورة جمع صحة المعنيين اي لا يكونان متضادين في الارادة فابدل العبارة بقوله لكن
في صورة صحة الجمع خاصة او مطلقا ونقل عن ان الصحة مطلقا هي صحة الجمع المذكور كسبقية قياس
ولكنه ليس من اللغة قال شارح العلامة ذهب الغزالي الى انه يجوز ذلك بالنظر الى الارادة او بكل واحد
يريد باللفظ ما شاء دون اللغة والفرق بينه وبين مذهب الغزالي ان هذا الاطلاق لا يكون حقيقة ولا مجازا
بل يكون ابتداء وضع والالم يبق فرق بينه وبين المهمل لو اراده ويصح ارادة مجازا وليس قوله لا لغة
لان اللغة بخلاف الوضع الجديد لسبق منه الى الفهم عند اطلاقه احد معنييه لا على التعيين
قيل اليس الغرض تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد اللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه حتى يكون
متواطيا بل الغرض انا نعلم ان مراد المتكلم احدهما بعينه او اللفظ يصح لهما وهو مستعمل في احدهما ولا نعلمه

وذلك كاف في كونه المتبادر المعنى الحقيقي للمشترك وما ذكرنا بعينه ما ذكره الشارح المحقق في مسئلة علامات
المجاز والحقيقة بقوله قد يجاب حيث اورد النقض بالمشترك المستعمل في معناه المجازي على علامة الحقيقة
بانه لا يتبادر غيره من المعاني الحقيقية فتوجد فيه علامة الحقيقة والمراد بالنقض بانه لا يجاب بان
احد معانيه على التعيين متبادر لانه لا يلزم ان يكون اللفظ متواطيا لاشتراك الكل فيه فرفع الشارح المحقق
النقض والثانية المذكور بقوله وقد يجاب على خلاصة ما ذكرنا من تحقيق معنى تبادر احدها وانه لا يلزم كونه
متواطيا لكن لما كان ذلك التحقيق في جواب النقض مما ذكره الشارح المحقق والمصنف زعم ورود النقض وانه
لو كان احد المعينين متبادر الزم كون المشترك متواطيا وكان غافلا عن ذلك التحقيق اورد
شارح الشرح مثل هذا الاعتراض عليه ههنا الا انا حيث ادعى ههنا تبادر احدهما وان كان الشارح المحقق
قد دفعه ثمة وبين المراد من تبادر احدها والمحشي الشيرازي غفل عن ان اعتراض شارح الشرح على المصنف مبنيا
على ازعم المصنف فدفعه بما دفعه الشارح ثمة وتوهم ان هو الخلط من شارح الشرح فقد عرف ان المصنف
وغرض شارح الشرح الزامه بمقالته فتامل وارجع لما ما سبق ليعلم حقيقة الحال قال شارح الشرح من الشارح
العلامة في الاعتراضات المذكورة وهو ان التالي ممتنع في كلام العلامة ولا يتوهم ان ذلك
التحقيق من الشارح مناف لما حققه ههنا من كونه حقيقة فيهما لان غرضه ثمة تبادر المعنى الحقيقي اعم من ان
يكون جميعها او واحدا منها وليس غرضه انا نعلم الا بهذه ونطلق المصنف ههنا انما يتم بدعوى تبادر الاحد ثم لكن
بالمعنى المذكور حتى لا يلزم كونه متواطيا ونشاط الحقيقي الشارح ههنا منع هذا مع تسليم ان المتبادر اراده
المعاني كلها او بعضها اعم من ان يكون بشرط شيء او لا بشرط وهذا كاف في كونه حقيقة في الكل حيث
لم يتبادر غيره من الاحدية وساير الخصوصيات ودراية تبادر الجميع على ما هو مذهب الشارح
وهو الايراد الذي ذكره شارح الشرح اولا ثم لا يخفى ان المحشي الشيرازي بعد دفع الايراد الاول الزم الذي
اورده شارح الشرح على المصنف بالجواب الذي ذكره الشارح المحقق فيما سبق اعلاما عن كون الايراد المذكور

الافراديا كما عرفت قال فهذا الكلام يدل على انه لم يفرق بين استعمال اللفظ المشترك في احدهما
لا بعينه على ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان اللفظ حقيقة فيه وبين استعماله في المفهوم احدهما وهذا
ما وعدناك انتهى اقول هذا اخلاط من هذا المحشي فان الخلط الواقع من المصنف وشارح الشرح على ما تقرر
التنزل من المعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وبين مفهوم احدهما بل من المعنى الذي ذكره جنبه الشارح
المحقق فيما سبق وفصلناه في اول الحاشية وبين مفهوم احدها والمعنى الذي ذكره صاحب
المفتاح معنى ثالث فان اراده المتكلم ومراده فيه معلومة متعينة في نفسه لكن الاراده مبهما
وهو غير مناسب بهذا المقام والذي يناسبه حقيقة الشيء انا نعلم ان المتكلم اراد معينا لكن لا نعلم خصوص
ارادته فالمحشي خلط بين ما ذكره صاحب المفتاح وهذا المعنى فتامل فانه دقيق وحاصله دعوى ان
هذا تتمة الجواب وهو معطوف على قوله مناقشة لفظية وحاصل دليله دعوى تصور لطفي وهو مسلك قبيل
الحدوي وهذا التقرير كلام المصنف والتحقيق تسديدا لكلام الشارح المحقق بحيث يندفع المناقشة
اللفظية ايضا ويظهر الصحة مع كونه حقيقة فيهما وحاصله ان الافراد والوحدة غير معتبر في
الموضوع له اصلا بل انما تعرض هو وعدمه للاستعمال وعلى التقديرين لا يتغير المستعمل فيه بل هو ههنا
كلام وهو انه لا يخفى ان الاستعمال الافرادي اكثر واغلب من استعماله فيهما فيما سبق على الفهم عند
استعماله الاستعمال الافرادي لا الجمعي والكلام هذا مشكل جدا لا يبعد ان يقال ان الثمرة التي
يترتب على كون الافراد داخلا في الموضوع له او مستعملا فيه يترتب على هذا ايضا اذ ثمرة ذلك
الخلاف تبادر احد المعنيين فقط لا بعينه عند الاستعمال بدون القرينة او عدم تبادره وذلك لا يخفى
ان هذه الثمرة يترتب على تبادر الاستعمال الافرادي وعدمه لكن لم يدخل الافراد في
نفس المستعمل فيه ولم يتغير نفس المستعمل فيه في الحالين والمقام محل التامل وكان هذا منشا
توهم كونه مجازا او غير صحيح والشارح المحقق لم يتوجه الى ذلك اما لانه لم يسلم عليه الاستعمال

فی الافراد او لم یرد ذلک موجبا لسداده اعلم لان ذلک لم یکن المعنی المجازی
داخلا فیه ذلک اشارة الی ما وضع له اولا وفی قوله لا المعنی المجازی الا وذلک اشارة الی المستعمل
فی غیر ما وضع له والفرق بین المقامین ان فی الاول خلاف عند المجوزین فی انه مجاز ام حقیقة ومنها
بخلاف الثانی فانه عند المجوزین کلهم مجاز ومنها کذا فی الردود والنقود لکان المعنی المجازی ای
المعنی الثانی الذی یراد مع المعنی الحقیقی فانه لابد له من قرینة صارفة عن ارادة المعنی الحقیقی فیقتضی
ارادته عدم ارادة المعنی الحقیقی اجیب عن هذا بان القرینة انما یصرف عن الارادة بمجرده الحقیقیة
وبالنظر الی هذا المعنی ولا یصرف عن ارادته مطلقا وهذا خلاصة ما اورده المحشی الشیرازی فی حل
الشافی انه توجیه الا ولا یخفی ان الظاهر انه عدم ارادة المعنی الموضوع له بلیس اخذه بما ذکره
والشافی قوله ولد المسلکین وما ذکره المحشی انما یدفع الاول وانما یدفع کلامهما بالجواب المذکور فی الکتاب لو
تم فقوله وهذا اظهر مما ذکر فی الجواب محل نظر الا ان یحمل ما ذکره المحشی علی التحقیق الذی ذکره الشارح
فی المقام الاول ولا یخفی انه آت ههنا بعینه فاکتفی بذکره مرة انما عرضه ههنا تحریر تنافی
المتن علی زعم المصنف مع تحقیق الشارح لو استعمل اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی لم یبطل معناه الحقیقی
وقال الفاضل الابهری لکن یکون اللفظ مجازا لتجاوزه عن معناه الحقیقی وهو موافق لما نقلنا سابقا.
انه لم ینقل احد فی المقام الثانی انه یکون حقیقة وهو محل النظر بالنظر الی التحقیق المذکور القول بانه مجاز او حقیقة
معا بالنظر الی المعنیین فتدبر وما ذکره شارح الشرح من اعتبار المعنی الکلی المشترک مبنی علی ما ذکره
سابقا انه یطرق الزام انه لو حصل معنی ثالث لکان کذا والا فلا ولا ینافی ذلک ان التحقیق انه لا یحصل معنی
ثالث الا ان یراد انه ینافی لما سبق من تحریر موضع النزاع بناء علی انه لا یکون المعنیان مناطا
للحکم مع وقوع علی ذلک التقدیر الغیر بانه علی تقدیر الحکم علی الکلی المشترک یصیر کل فرد من افراده
للحکم فلا یخرج عما نحن فیه نعم یرد انه لا نزاع لاحد فی صحة هذه الارادة والاطلاق مجازا اذ تم مناقشة

علاقة

علاقة المجازیة بانه لا یصح علاقة الجزئیة والکلیة فیمکن تصحیحها بادنی التکلف بانه وان لم یکن الجزئیة والکلیة
واقعة حقیقة الا انه الشمول والاندراج بمنزلة الجزئیة والکلیة ولا یخفی ان کلام المعترض مندرج
فی الاندراج واندراج کل فرد من افراد العام فیه فهو شبیه لعلاقة الخصوص والعموم والجزئیة
والکلیة وامثالهما ومن غیرهم امر مخالف لذلک قطعا اقول فیه بحث لانه بعد تسلیم ان المراد
من سجود الناس وضع الجبهة لا المعنی العام وان المراد من سجود غیرهم امر مخالف لوضع الجبهة انه لیس شیء من
فی الکلام یکون لازم ان هذا الامر المخالف معنی حقیقی للفظ السجود حتی یکون مشترکا کاستعمالا فی
معنییه اذ ربما یکون معنی مجازیا له فیکون اللفظ مستعملا فی حقیقته ومجازه فلا یتم الاستدلال.
فی المقام الاول لانه یحتمل المجاز خلاف الاصل لانا نقول اذا دار الامر بینه وبین الاشتراک
فهو اولی من الاشتراک وان کان کل منهما خلاف الاصل ولا تتوهم ان هذا هو الجواب الثالث الذی
فی الکتاب لان مناطه منع تعاونه حقیقة فی شیء منهما مع کونهما حقیقتین مع قطع النظر عن هذا
الاستعمال کما هو مذهب المصنف وما ذکرنا مناطه منع کونه حقیقة فی غیر وضع الجبهة اولا فتامل
فی الآیة الاولی فعل ای یصلی الفاعل لان فاعله مذکور وهو کثیر من الناس فلا حاجة الی التقدیر یعنی
اریدیه نفس الفعل وفی الآیة الثانیة الخبر ای جملة هی فعل یصلی مع فاعله المستتر فی الراجع الی
وهو ائمة لانه لا یصح تقدیر مجرد الفعل ههنا متعدیا مع لفظ ائمة لانه اسم ان المکسورة
فلا یصح مقارنة الفعل له متقدما علی اسمه وهذا هو وجه جعل الشارح النشر علی غیر ترتیب اللف
فتامل قال ابو حنیفة لا یقتضیه ای لا یقتضی نفی المساواة العموم ولم ینقل فی اکثر کتب الاصول فی هذا
المقام الا خلافه فی دعوی نفی المساواة ونقلوا دلیله علی عدم عموم وسکتوا عن بیان الفسخ
والعلم من کتب الاصول کما سیجیء فی مسئلة قبول ارادة التخصیص فی المفعول انه مختار ابی حنیفة انه
الفسخ العموم الا انه نقل عنه فرق بین لا اکل اکلا ولا اکل بان الاول یقبل التخصیص بخلاف الثانی لانه

كلامهما عام وسمي بتفصيله ولا يخفى ان الدليل الثاني والثالث المنقولين في هذا الكتاب من دلائل الحنفية
مبني على مذهبه اذ لو حمله على نفي العموم في لا يستوي يجري في القسم بخلاف الدليل الاول
وهذا ايضا وجه بطلان الدليل الاول وقال العلامة الحلي رحمه الله في النهاية والتحقيق ان نفي المساواة
من الامور الاضافية لا يعقل الا مضافا الى غيرها وكما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها
الى الجميع فان كان العرف يقتضي ان الاطلاق عائد الى الجميع فنفيه لا يوجب العموم والا يوجب التخيير
كلامه اقول الحق هو ما ذكره رحمه الله وكانه كان مترددا في اقتضاء العرف ايها ولا تخيير ان ليس
التحقيق التردد منه في خصوص المساواة والا فلا شك في سائر الصيغ ان اطلاقه ليس عائدا
الى الجميع فان من ضرب بدون قرينة مثلا لا يدل الا على انه ضرب كل فرد بل على ماهية الضرب في الجملة
بلا شبهة فنفيه ظاهر في العموم فاقول واما المساواة فيختلج بالخاطر ان العرف يفهمون
من اطلاق التشارك وفي جميع الاحوال الممكنة التشارك الا اقل التشارك في اكثر الاحوال
واذا كان كذلك فنفيه لا يوجب العموم بل انما يوجب نفي التشارك في الجميع او في
اكثر الاحوال نعم لو دل قرينة على ارادة خصوص التشارك فالنفي يوجب نفي الخصوص او
دلت على ارادة تشارك في الجملة فنفيه يوجب العموم ولا كلام فيه وانما الكلام في
الاطلاق من القرينة على شيء لعدم خلاصة هذا التحقيق المختار في خصوص المساواة العموم في
نفيه عند الاطلاق كما هو المختار عند البعض الا ان تدل قرينة على خلافه وفي خصوص صيغة المساواة
عدم افادة نفيه للعموم بناء على فهم العرف من مادة اللفظ التساوي والتشارك في جميع
الصفات او في الاكثر كما ذكرنا الا ان تدل قرينة على خلافه وليظهر من هذا ان كون النكرة
نكرة لا ينفع في العموم كما ستفصل وجب التعميم كغيره من النكرات اقول هذا انما لانه اذا
كان مفاد المادة التشارك في جميع الاحوال او في الاكثر فاذا دخل النفي عليه لا يفيد الا نفي

مفاد

مفاد هذه المادة راسا وهو التشارك في المجموع او الاكثر فلا يحصل من النفي الا رفع الايجاب الكلي او
رفع الايجاب في الاكثر ولا ينفع كونه مدخول النفي نكرة بعد اعتبار المجموعية في مادته فانه لا يلزم منه الا
رفع مجموع المشاركات من حيث المجموع لا رفع كل مشترك وهذا ظاهر بعد التامل فلا يصح الاستدلال
من اثبات عدم اعتبار التشارك في جميع الاحوال وفي الاكثر مع مفهوم المساواة وعدم فهمه منه
عرفا والا فنفيه مجرد كونه مدخول النفي نكرة فتامل   فلا يلزم من نفيه نفيه الى آخر ان الامام الرازي
في المحصول وصاحب المنهاج واكثر الاصوليين قرروا هذا الدليل ابتداء في النفي من غير تعرض
للاثبات على ما في هذا الكتاب قال في المحصول نفي الاستواء اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه
او من بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا اشعار فيه بهما ولا يخفى انه اقل كونه
من التقرير الذي سيأتي واما الآمدي فتعرض للاثبات وقرر بهذا فقال الاستواء اعم من
الاستواء من كل وجه والى الاستواء من بعض الوجوه ولذا يصدق استوى زيد وعمرو عند تحقق
كل واحد من الامرين والاستواء مطلقا اعم من الاستواء من كل وجه ودون وجه والنفي انما دخل على الاستواء
الاعم فلا يكون مشعورا باحد القسمين الخاصين انتهى اقول الامر على ما في الكتاب هو التقرير لم
يكن موجها بحسب الظاهر فان القائل بنفي يقول ان نفي الاعم لا يستلزم نفي الاخص هو معهم
حتى المراد من المساواة في الجملة اعم من المساواة من كل الوجوه ومن المساواة من وجه حق ولم
يكن الشق الثاني مذكورا في العبارة فلا يعلم ان مدخول النفي اي قسم من قسمي هذا الاعم اذ الاعم
لا اشعار له بالاخص فالنفي اذا دخل عليها يمكن واحدا على التقديرين منه الا نفي مساواة ما مخصوصة
فلا يستلزم عموم النفي واذا احتمل ذلك فكيف يصح الحكم بان مدخول النفي هو جميع الوجوه حتى يلزم ان
لاحظ المتكلم جميع الوجوه ونفى كلها بطريق السلب الكلي حتى يلزم عموم النفي وهذا هو المراد من قوله
فلا يلزم من نفيه نفيه لانه سلم ان النفي داخل على الاعم مطلقا مع انه لا يلزم منه نفي الاخص

حتى يكون مخالفا للبديهة وح فالجواب ان النفي اذا تعلق بشيء من غير قرينة على احد القسمين فيتبادر
نفي الاعم سيما الانفي فيتبادر خاص منه ولا شك ان نفي الاعم مطلقا يستلزم عموم النفي
فتأمل حتى تعرف دفع المناقشات الواردة على ظاهر الكلام بما قررنا ما يمكن توجيه
الدليل المذكور بوجه قياسي بان يقال كما ان الاثبات لمطلق المساواة لا يدل على عموم المساواة
فكذلك نفي المطلق للمساواة لا يدل على عموم النفي وح لا يكون القصر قد تم نفيه بغير اجمال الى
العام والخاص المذكورين في العبارة حتى يرد المناقشة التي اوردها المحشي الشيرازي ثم لا يخفى
ان الدليل المذكور على اي تقرير مبني على اشتباه حال النفي فبالاثبات من غير فرق بين
مادة المساواة وساير مواد القصر ولا يخفى ضعفه وانه مدفوع بالجواب المذكور في الكتاب
والتحقيق ما عرفت سابقا من الفرق بين مادة المساواة وساير القصر ووجهه ما ذكرنا سابقا
فتدبر لم يكن كلاما مفيدا اذ قد ذكر بعض الاصوليين بل هذه المعتقدة وانه يلزم ان لا يصدق
على شيئين انهما غير متساويين وهو باطل للخصم طريقان في اثبات كون لا يستوي للعموم احدهما انه
لو لم يكن للعموم لكان صادقا في كل شيئين فلم يكن مفيدا والآخر انه لو لم يكن للعموم لكان
صادقا في كل شيئين فلم يصدق لا يستوي في شيئين اصلا لانه نقيضه وهو باطل ولا يخفى انه كان
المعارضة لكل من الطريقين فتأمل والتحقيق فيه ان المساواة لا دلالة له على العموم اما اولا
فبناء على ما ذكرنا من فهم العرف من خصوص مادة المساواة التشارك في جميع الصفات
الممكنة التشارك او الاكثر فالتحقيق ان يقال المساواة تدل بحسب المادة على التشارك في جميع ما
امكن او الاكثر فلا يلزم عمومه وعدم المساواة لا دلالة له على العموم بل يدل على رفع المعنى المذكور
ولا شك انه مفيد وانما يلزم عدم افادته لو كان رفعا للايجاب الكلي مطلقا حتى يصدق في
جميع المواد لصدق السلب الجزئي في الجملة في جميع المواد بخلاف ما ذكرنا فانه سلب جزئي خاص فتدبر

المقتضي اي اعترض الشارح العلامة على المص بان المقتضي فيه مثل اهتي جهدك من طلب العلم والبيع
وهو لا يحتمل تقديرات واجاب بحمل البيع على دخول العلة علة وهو يحتمل البيع والبيت ايضا
ولا يخفى ان مناط اعتراضه يحتمل امرين احدهما حمل قول المص هو ما احتمل احد تقديرات على التعريف
المقتضي سواء في المقتضي بصيغة الفاعل والمفعول فاعترض على التعريف المذكور فانه صادق على
ما لا يحتمل تقديرات كالمثال الذي ذكر فاجاب بحمل التقديرات وح يطابق الجواب السؤال لكن
غير حاسم لمادة الاعتراض لانه لا يصح الا المثال المذكور فيرد النقض بما لا يحتمل تقديرات
لو كان المذكور تعريفا فالجواب ان المذكور ليس تعريفا للمقتضي والمقتضي بل بيان لبعض من معنى الكلام
ان المقتضي هذا القسم منه حكمه كذا والى هذا اشار الشارح المحقق حيث بين اولا ان المقتضي مطلقا ما
فان فالمقتضي اذا كان ثمة تقديرات اي والاحتمال الآخر ان مناط اعتراضه حمل المقتضي في
كلام المص على صيغة المفعول كما جعل شارح الشرح اعتراضه عليه ولا يخفى ضعف جوابه على هذا الاحتمال كما ذكر
شارح الشرح لا يستقيم كلاما لا يخفى انه احسن مما في كتب الاصول من قولهم فرد وره صدق الكلام فان
الصدق مخصوص بالخبر والاستقامة تشمل الانشاء ايضا فما ذكره الشارح المحقق يشمل المقتضي في الانشاءات
ايضا فتأمل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان مجملا بينها اقول غاية ما يظهر فائدة الخلاف في هذا
الشق لان من قال بعموم التقديرات لا يصار الى الاجمال بل يقدر الجميع واما لو وجد دليل على خصوص
تقدير فلا خلاف في تعينه وعدم العموم وتفصيل الكلام انه متى امكن استقامة الكلام من التقدير
بان لا يحتاج الى التقدير لفظا اصلا او يحتاج لكن يكون بعضه بغير التقدير والا كالمجاز المرسل ونحوه
مما لا اضمار فيه فلا يجوز الاضمار بالاتفاق وكذا لو امكن اضمار لفظ واحد يشامل الجميع بما اخرج
اضماره ويسمى بعموم المقتضى لا يجوز اضمار الفاظ متعددة ولا كلام في جميع ذلك وكذا لو دل
دليل على تقدير خصوص مقدر فلا كلام في انه لا يقدر غيره لا عاما ولا خاصا فمحل الكلام كلام ما

يستقيم الا بالاضمار والتقدير ولا يحتمل المجاز المرسل وغيره مما لا اضمار فيه ولا يكون تقدير متعدد عام
ومع ذلك يحتمل تقديرات متعددة خاصة ولا دليل على تقدير خصوص احدها فاختار المصنف
والجمهور انه لا تقدير الجميع بل يبقى مجملا وقال بعضهم بتقدير الجميع اي بتفصيل اذا عرفت هذا فقد عرفت
ان هذا الخلاف فيما اذا لم يحتمل هذا الكلام الا تقدير المجاز المرسل ولا يحتمل المقدر العام
والى التقديرات لا دليل على خصوص تقدير لو وجد فسادا جدا فان الامثلة المذكورة
في هذا الباب كتب الاصول مما يحتمل الامور المذكورة فان رفع الخطاء والنسيان يحتمل المجاز المرسل
وتقدير المقدر العام وكذا سائر الامثلة ولهذا اشعر المصنف كثيرا تغيير المثال حيث
اسند الى الغير فتوجيه المثال المذكور انه ذكر بطريق العرض لسعيهم لو فرضنا انه لا يحتمل المجاز
المرسل ولا المقدر العام ولا دليل على خصوص تقدير بل يلزم احد التقديرات اما من تقدير
الجميع او البعض فعدم الاحتمالات المذكورة ووجوب التقدير مما فرض من العام ومحل
الخلاف والاستدلال وجوب تقدير الجميع وعدمه فاعلم ذلك فانه ينفعك في تقرير
الدلائل فقد اختار ان الاعموما اي اختار انه قد يكون المقتضي بصيغة المفعول عموما وخصوصا اذا
كان ظاهره على فرض الظهور عاما اقرب مجازا الخطاء والنسيان الا لا يخفى ان المفروض في
المثال انه لا مجاز في لفظ الخطاء والنسيان فالمراد انه اقرب تقديرا انه مفاد ظاهر الكلام والمراد
بالحقيقة هنا مفاد ظاهر الكلام ولو لم يكن فيه تقدير والمراد بالمجاز التقدير واشار الى هذا بقوله
وذلك معنى اضمار الجميع اقول هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على عموم التقدير في
مثل هذه المادة التي تحقيق فيها ارتفاع منسوب الى شيء لا يستقيم بدون تقدير واما في مثل ايمنعن
عبدك عني بالف فلا يتم اذ لا يصح ان يقال فيه ان اقرب مجاز الى عموم تقدير البيع والهبة
وغيره ولا وجه لتقرير ذلك المجاز كما لا يخفى فالظاهر في المسئلة التفصيل بحسب الموارد ولا اعرف

فقال باب غير الاضمار في المجاز المرسل وامثاله من الاستعارات التي مجازات لغوية
وحاصل الجواب ان الظاهر من الكلام الذي لا بد من صرفه عن الظاهر غير الاضمار من المجازات المذكورة مهما
امكنت لكونه اكثر واغلب الحاق الفرد بالاعم الاغلب فلا يصار الى الاضمار الا للضرورة وهذه قاعدة
كلية ممهدة من غير ملاحظة خصوص ما نحن فيه ولا يخفى ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يصار الى الاضمار
اصلا الا الدليل اقوى من مناط القاعدة المذكورة معارض لدليل وجوب اضمار الجميع وما ذكر
من كونه اقرب الى الحقيقة ليس اقوى من مناط القاعدة المذكورة فاذا وقع التعارض
بين الامرين المذكورين بقي دليلنا الدال على كفاية تقدير البعض سالما وهو المراد بقوله
المثبت للبعض اي المثبت لكفاية البعض فيجب العمل به وبهذا اندفع النظر الذي
اورده المحشي الشيرازي حيث قال وفيه نظر اما اولا فلان الكلام على تقدير ان لا بد من
الاضمار والتقدير فالدليل النافي لجميع الدال على ان لا تقدير شيء لم يعتبر بالدليل القطعي الدال
على انه لا بد من تقدير في الجملة والا لزم الكذب في كلام الشارع انتهى نظره الاول ووجه اندفاعه قد
عرفت اولوية عدم الاضمار بغير الضرورة مطلقا قاعدة كلية لا تخلف فيه الا تقدير البعض
فالدليل القطعي الدال على تقدير في الجملة لاستقامة الكلام انما يوجب التخلف فيما يقدر
ما يوجب استقامة الكلام فيبقى القاعدة المذكورة محفوظة في الزائد على القدر المذكور وهذا
كاف لمعارضة دليل تقرير الجميع الذي ليس اقوى من محافظة هذه القاعدة فتدبر ثم قال واما
ثانيا فللخصم ان يقلب هذا على المصنف ويقول ودليلكم النافي للجميع كما كان معارضا لدليلنا
المثبت للجميع كذلك كان معارضا لدليلكم المثبت للبعض ونحن نقول فيعارض دليلكم
ويبقى دليلنا المثبت للجميع سالما فيجب العمل به اقول وجه دفعه ان القاعدة المذكورة
لا يعارض وجوب تقدير البعض لان المفروض انه قطعي لضرورة استقامة الكلام والقاعدة

المذكورة اولوية عدم الاضمار بين الضرورة فيقول المعترض ان دليل النافي كما يعارض دليل تقدير الجمع
يعارض تقدير البعض ايضا لانه لا ضرورة في تقدير الجمع بخلاف البعض فان قطعي ضرورى كما مر الموجز
ثم لا يخفى ان قوله فيتعارض مسلم ويبقى دليلنا المثبت للجمع سالما من المعارض فانه بعد سقوط الموجبة
الجزئية وبطلانها بسبب التعارض كيف يتصور بقاء الموجبة الكلية فانه لا يستلزم سقوط الموجبة
الجزئية كما بينا سابقا فالصواب اسقاط هذا الكلام من الاعتراض والاكتفاء في الاعتراض بان دليل
النافي للجمع كما كان معارضا لما كان معارضا للحكم ودفعه ما عرفت فتامل باعتبار الرفع لا الاشارة
الى الاولى وذكر هذا الكلام قبل الجواب وكانه ذكرها هنا ليتصل بجواب الدليل او غيره عطف على ما من الى
فالمعنى انه صار المجاز اقرب باعتبار انه اليه في العبارة او باعتبار غيرها من الى الرفع في العبارة
من ملاحظة امور خارجية ومناسبات لغوية متعلق بتحقيقه اشارة الى محل النزاع في هذه المسئلة
كما حقق الشارح وتحقيقه انه لا خلاف من الفريقين في انه يحمل ظاهر الكلام عموم نفي الاكل مفعولا به
وانه لو اكل لم يكن حانثا بل الخلاف في انه هل هو عام قابل لتخصيص المفعول به حتى لو قال اردت
معنى خاصا قبل منه باعتبار ان المفعول به ملحوظ في الكلام وافراده منظور محتمل على ارادة كلها او
بعضها وان كان احتمال ارادة البعض خلاف الظاهر كالعام المصرح بالافراد او ليس كذلك بل وان كان
يلزمه العموم باعتبار نفي الحقيقة لاجل انه ينفي جميع الافراد فليس عاما عقليا يفهم من كلام المتكلم وان
لم يكن منظورا له فلا يحتمل التخصيص من حيث ان الملحوظ انما هو نفي الحقيقة من حيث هي من غير ملاحظة
الافراد اصلا فكيف يسمع من المتكلم تعيين الافراد بالكل والبعض او تعيين غير الملحوظ غير معقول او
حرزنا ظهر ما ذكره الشارح من كون دليل النص وجوابه الاول في غير محل النزاع وخلاف الاتفاق لا احتمال له
وجود المطلق في الخارج حمل النص لفظ المطلق في الدليل المذكور على الماهية المجردة ثم ردها ثم شخص في
الجواب الكلي الذي هو مدخول النفي هي الماهية المجردة وذكر ان السند في الاول انها متحققة في الخارج فلا يكون

نفيه مفيدا حتى يحصل مقصود المتكلم في اليمين وغيره ولتعذر انه لو كان المنظور نفي الماهية المجردة يلزم ان لا يحكم
بفعل مشخص لان كل ما فعل ليس ماهية مجردة بل مشخصة وهو خلاف الاتفاق ولا يخفى ان المقصود في تمام
المنع المذكور ذكر ان المراد بقيد المطابق للمطلق ليس المراد الماهية المجردة كما فصلنا بل الماهية المتقيدة
بتشخص ما كما هو مذهبه وما ذكره من ان المراد ليس الماهية المجردة حتى يلزم منه ان يكون المراد الماهية المتقيدة
بل المراد الماهية لا بشرط شيء كما حققه الشارح سابقا واشار اليه هنا بقوله وقد عرفت انها موجودة
على هذا الجواب الثاني قال ان اردت بالمطلق الماهية لا بشرط شيء فمسلم انه يدل على الكل لكن لا نسلم انه لا يقبل التخصيص
بالمخصص انه لا تنافي بين العام والخاص وان اردت بالمطلق الماهية المجردة فلا يدل على نفي الكل
بالتشبيه المذكور فتدبر وربما يفرق فقد ذكر الشارح ما ذكره هو النظر الذي استدعاه الامام الرازي
وعبارة الامام في المحصول صريح في التوجيه الثاني بل عبارة الشارح ايضا ههنا صريح فيه وكانه لم يراجع المحصول
بل ان كون توجيه الاول موجها غير مخل بالتوجيه الثاني محل نظر ان ال لفظ انه لا ثم انما يرد دعوى
ان المستفاد من لفظ الكلام معنى المفعولية الفعل المشتق لا خفاء في ان المراد بالفعل المشتق ههنا صيغة الفعل
الاصطلاحي المقابل للاسم والحرف الواقع في كلام الشارح او غيره كما يشعر به لفظ الصيغة في المتن ولغز
المسئلة الفعل الصادر من الفاعل الى المحل القادر منه فانه ليس محل توهم العموم الذي هو على الاكل او على
الزمان وكيف يتوهم عموم محل شخص موجود في الخارج بالحد التقييد لتقييد اخر نعم قد ثبت العموم
الثاني الذي من العمل بالصيغة وغاية توجيهه ما ذكره شارح الشرح حتى لو قال جميع الاوقات
غرض الشارح المحقق من تبديل لفظ الجمع الى جمع الاشارة الى انه ليس الكلام في خصوص صيغة فلو قيل ان
بجمع جميع الاقرار كما قال شارح التنقيح لكان مثل كان خارجا عن محل الكلام فلا تغير ما قال الرازي
ان بعض الصنع يحمل على التكرار مثل ان يقال انه لا يزال يفعل كذا او يديم فعله لكنه او مثاله الكلام
في صيغة الفعل من حيث انه يدل على الفعل بنوع الفعل من غير خصوصية صيغة هل يدل على العموم اولا

فاورد الشرع لفظا لا يتوهم افادته الاستمرار من حيث خصوصيته فتدبر كوقوعه لفظ الاحتمال او الاطلاق
او عموم الحكم ان الدليل الخارجي ربما يكون قرينة على نفي الثبات وذكر المذكورات اشتباه بالقرينة ولا
يلزم ان يكون كلها مثال الموضع بل يكفي كون المثال هذه المذكورات من باب القرينة وتمامه لا تحتمله توضيح
المقصود من القرينة فلا يرد ما اورد عليه انه غير مستحسن فتامل قد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له
من الوجوه قد عرفت ان العموم بالوجه الثالث لا يلائم الفعل الاصطلاحي ولا يتوهم فيه العموم المذكور
ونهاية توجيه ما نقله شارح الشرح وقد وجهه الفاضل الابهري بان الفعل المثبت خلاف عموم الاصطلاحي
الاصطلاحي الدال على الفعل مقابل القول فان الاستدلال بالعموم زعم الخصم هنا مثبت بالحكاية عن الفعل
الاصطلاحي وبالحكي عنه في مباحث السنة اقول الاخفى ضعفه لان الحكاية اي الصيغة من حيث انه
صيغة لا دخل له في هذا المعنى اصلا وانما هو منشأ التوهم نفس الفعل المنقول وانضمام القرينة معه كما عرفت
الوجهين الاولين فان التوهم فيهما باعتبار نفس الصيغة فلا يلائم الوجه الثالث لهما فتامل وانما
انا فاغتسل كما روي ان سائلا ام سلمة عن الاغتسال فقال عليه السلام اما انا فافيض الماء على راسي
والاخر قول عائشة حين سالت عن وجوب الغسل بالتقاء الختانين بدون الانزال والاخر
في الصلوة كما هو المشهور من الجمهور الا بعد ظهوره وقطعه في بعض النسخ وكما نقل صاحب الداود وعلى
التقدير فالغرض انه لما كان عدلا عارفا واطلق في النقل لم ينقل الا ما كان قطعيا العموم
نسخه واو ظهوره اما اذا قرب بيان القطع او قطعيا على نسخه او منتبع ووارد وضعيف احتمال عدم العموم
فبعد معه خطاؤه في الامور الظاهرة ونعده التنبيه بعيد كونه وهو ظ وبعيد البعض كون العموم اجتهاده من
الامور الخفية الاجتهادية التي يمكن خطاء العلماء فيها وذلك لانه لا ينبغي من العادل الاطلاق
في النقل في امثال هذه المواضع المشتبهة لانه ليس كما مر مرارا في مبحث الخبر فان النقل لكل متواتر
وبما قررنا يظهر ان خطاؤه في بعض الصور من حيث اطلاق نقله ينافي ظاهر عدالته لا علمه وتبيع قوله

شل الشرع على قول الشافعي لانه خلاف الظاهر عليه وعدالته ان نقل العموم بناء على الخطاء في الاجتهاد انما يتم
ظاهر العلم لا العدالة ووجه الدفع ان نقل العموم بسبب الاجتهاد في موضع نقل الخطاء لكونه ممكنا
ينافي العدالة من حيث اطلاق النقل كما عرفت ولم ينافي العلم لان خطاء العلماء في
المسائل الخفية كثير فتامل زعموا لكل نوع منهم ما يهمهم فانهم يجيزون وادوا جميع تجنب دما آه ازل اللغة والكلام
جمع كلم وهي الجراحة والادواج جمع الودج وهو عروق العنق وتجنب بالشيء الحار المتوسط بين
اي تجمع تقتضي عتق السود ان من عبيده بخلاف ما لو كان العموم بسبب التعبد بالقياس كما ان
المصنف اشار في مبحث القياس من ان تعدية الحكم لاسكار بمحض دليل الدال كليا على التعبد بالقياس
في كل العلل الواردة في الشرع لا بدلالة الصيغة ولا بفهم العقل وباستنباط من هذا الكلام حتى لو
لم يرد الشرع بذلك لم يكن الاجماع بزعمهم على التعبد بالعلل الشرعية مطلقا لم نفهم العلية
الحكم الى غيره فانه لا يخفى على هذا ان الدليل الدال كليا على التعبد بالقياس كالاجماع الصحابة بزعمهم و
امثاله انما يكون في خطابات الشارع الا في غيرها فلا يقتضي التعبد بالقياس في الخطابات الشرعية ان
تقتضي قولنا اعتقت غانما لسواده عتق جميع السودان كما يقتضي لو كان عمومه بالصيغة او ابانهم
راي المصنف في رد من قال ان العموم بمحض الصيغة واما على ما حققه الشارح المحقق في مبحث القياس من تائيده
قول ان تعدية الحكم في مثل حرمت الخمر لاسكاره من حيث انه القول من الشارع تعبد بالقياس في
خصوص المادة وان لم تعلم الدليل الدال مطلقا على التعبد بالقياس نفهم العقل ان التعليل المذكور يقتضي الحكم في
كل ما فيه العلة بقضية العقل لا من حيث الصيغة ولا بالدليل الدال مطلقا على التعبد في الخطابات الشرعية
فالفرق بين حرمت الخمر لاسكاره واعتقت غانما لسواده ان الاول يفهم منه حرمة جميع المسكرات بقضية
العقل من الشارع حيث لا يفهم منه عتق جميع السودان اجماعا فتامل وقد ارتكب الشارح المحقق في بيان التوجيه الفرق
من العبارة المذكورة تقتضي ثبات اعتاق غيره على نفسه ولا يلزم من ذلك عتق غيره حتى لو صح.

فتحال وذلك يقتضي ان العتق جزء مما اتصف بالصفة المذكورة لما صنعوا فضلا عن ان الشرح كذلك
فلا يلزم العتق اقول لا يخفى انه يجري مثل ما ذكر في حرمة الخمر لاسكاره بان يقال ذلك يقتضي
اثبات تحريم غير الخمر من المسكرات على نص الشارع لا حرمته بان وقوع الحرمة كما في العتق الا ان
يفرق بين الشارع وغيره في ذلك بان ما يعلم انه بحث الشارع او يكون موافقا لمصلحة بنظره
يعلم انه واقع بخلاف غيره لكن هذا غير مناسب لقواعد الاشاعرة على ما لوجه ان المثال بقول القائل
لو كيله اعتق غانما فهو لسواده ولا يتأتى تدقيق الشارح فانه بعينه مثل قول الشارع لا تشرب الخمر لانه
مسكر ولا يبعد على هذا المذهب اي ما نوره الشارح وتوهم بعدية الحكم بتقضية العقل الا بالصفة والا بدليل التعليل
ان يلزم عدم الفرق بمقتضى فهم العقل من التعليل وانما يعلم عدم وقوع العتق ونشأ الدليل خارج عن
خصوص الامثلة لكن لا يخفى انه يكفي مثل هذا الالتزام فمن قال بالعموم بحسب الصيغة ان لم يكن في لغة
لا جماع اهل اللغة كما اشار اليه الشارح المحقق وبينه شارح الشرح فتأمل والنظر فانه تبرك بعض الكلام
بل حصل الالتزام بمعنى الثبوت بطريق اقول سيعلم الشارح انه يقع في بحث المفهوم مما حقق الشارح
المحقق ثمة ان القائلين بالمفهوم لم يكتفوا بعدم فهم غير المذكور فانه غير مذهب الا فرق بل قالوا بفهم
حكم غير المذكور من الكلام اما موافقا او مخالفا ومناط كلامهم في اثبات هذا الفهم اما في مفهوم الموافقة
فالقياس الجلي او دلالة نفس الصيغة وكلاهما تصور بنوع ملاحظة المتكلم لمفهوم الموافقة وحال غير
المذكور وعدم ملاحظته فان غفلة المتكلم لا ينافي القياس ولا دلالة الصيغة من حيث الصيغة واما في
مفهوم المخالفة فالعمدة فيه انه لو لم يكن مقصود المتكلم التخصيص لكان القيد لغوا لا يستحق صدوره من
الفصيح ولا يخفى ان هذا انما يتصور اذا كان مفهوم المخالفة ملحوظا فالقول بحصول مفهوم المخالفة
بالالتزام بمجرد الملاحظة محل نظر فانه لا يظهر وجه اللزوم حتى يثبت بمعنى اللزوم بمجرد الملاحظة فظهر
ان هذا حال المفهوم كما هو مفروض المسئلة لا وجه له بل موقوف للمفهوم حقيقة الا من جعل مناط اثبات

المفهوم

المفهوم غير ما ذكرنا من الادلة الضعيفة الجارية على تقدير عدم الملاحظة ايضا فتأمل كلام الحنفية ان
الحنفية قالوا اعلم ان المذكور في المحصول انه في باب العموم والخصوص من حكم العطف
مسئلتان الاولى ان العطف على العام هل يقتضي العموم اي عموم المعطوف عليه بل يستلزم عموم المعطوف
ام لا وحكم صاحب المحصول بانه لا يقتضي والثانية ان عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص المعطوف
عليه اي خصوص المعطوف هل يستلزم خصوص المعطوف عليه ام لا وحكم فيها ايضا بانه لا يقتضي والاكثر ان
المسئلتين المذكورتين بحث الايجاب متلازمان اذ الموجبة من الثانية عكس النقيض للموجبة من الاولى فابطال
كل منهما يستلزم ابطال الاخرى وقد حمل شارح الشرح كلام المصنف على الاولى والايجاب اي المذكورة في كتاب
الاحكام نفيا كما في المحصول واما مسئلة ان عطف العام على الخاص هل يقتضي خصوص المعطوف
خصوصية المعطوف عليه بل يستلزم خصوصية المعطوف وعكسها نقيضها وهي ان عموم المعطوف هل
يستلزم عموم المعطوف عليه فغير مشهورتين في كتب الاصول بل ما وجدنا اثر منهما في اكثر الكتب المختص
التام وقد نقل شارح الشرح الاولى منهما من المحصول وتبعه المحشي الشيرازي في نقله وما ظفرنا عليهما في المحصول
في ابوابها المناسبة لذكرها بل لم يوجد فيه الا المسئلتان اللتان نقلهما صاحب الاحكام والمختصر
غير محاسنه فاما وقع سهوا في النقل او هي مذكورة في غير موضع وبالجملة فصاحب الاحكام والمختصر كما
حملوا كلام الشارح المحقق في توجيه المتن على حمل هذه المسئلة نفيا اي خصوص المعطوف عليه لا يقتضي خصوص
المعطوف بل يبقى على عمومه وكذا اكثر الشراح حملوا كلام المصنف على هذه وذكروا ان هذه غير مشهورة في
كتب الاصول كما اشار اليه الشارح المحقق ايضا بقوله وكلام المصنف وعلى الحكمين فكلام المصنف لا يخلو عن قصور اما على حمل
شارح الشرح فلان الحنفية انما ادعوا الملازمة المذكورة اي عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف
ليحكموا بنفي الحديث اللازم في المذكور فيلزم منه رفع الملزوم اي عموم الكافر والاول على ما حملوا من ان
قتل المسلم بالذمي ونفي اللازم اي خصوص لا ذو عهد ثابت عندهم وعند غيرهم وانما استدلوا

على خصوص المعطوف عليه كما نقله في المحصول والامام وغيرهما والشافعية وغيرهم منعوا الملازمة المذكورة
وانما الاستدلال بوضع الملزوم لينتج وضع اللازم في الحديث المذكور ان عموم الكافر المقدر
بعد ولا ذو عهد كما حمل شارح الشرح الكلام عليه فلا تعلق به غرض الحنفية اصلا بل لم يذهب اليه احد نعم هذا
وان كان اصل الملازمة مذكورة في كتب الاصول لكن لا بالوضع المذكور فغرض شارح الشرح انه لهذا
نسب المحقق هذا الكلام الى المصنف واما على ما حمل عليه الابهري وغيره فلانه قد عرفت ان المنقول
عن الحنفية في كتب الاصول هي المسئلة السابقة اصلا وعكسا لاثبات مقصودهم الذي عرفت ولم
ينقل المسئلة اللاحقة عنهم وليس مناسبة لمقصودهم المذكور فعلى هذا الحمل كان قول الشارح وكلام المصنف
كذا اشارة الى هذا فتأمل فيقتضي العموم الا انه لا يخفى ان هذا ملائم لحمل شارح الشرح واما على حمله
فمعناه فباق على عمومه اي لا يوجب خصوص الاول خصوصه بعكس العبارة اللاحقة اي قوله ولا يخفى
ان مجرد اختصاص الكافر الاول فانها ملائم لحمل غير شارح الشرح فان حدث اختصاص الكافر الاول
وعدم استلزامه لاختصاص الثاني غير مربوط بما حمله وغاية توجيه هذه العبارة على ما حمله انه تتمة
تقرير المدعى لما يرفع توهم عدم عموم الاول لكونه مفسرا لعموم الثاني بان اختصاص الاول بالدليل الخارجي
لا ينافي عمومه بحسب الصيغة فمعنى الكلام ان عموم صيغة الاول يقتضي عموم صيغة الثاني وان حصل لهذا
الخصوص فيما نحن فيه لنا انه انما اقول على الحملين حاصل كلام المصنف انه لابد من تقرير لفظ الكافر بعد
قوله ولا ذو عهد في عهده مع كونه عاما بحسب الصيغة اما باعتبار ان عموم صيغة الكافر الاول
يقتضيه وهو واقع فهذا الواقع كما حمله شارح الشرح او باعتبار ان تخصيص الاول بالدليل الخارجي
لا يسري اليه فيبقى على عمومه من حيث عدم سراية تخصيص الاول اليه وذلك لا ينافي
تخصيصه بدليل آخر اذا عرفت هذا فقد عرفت انه لا وجه لهذا المدعى واثبات امر الاول
اثبات تقدير في الجملة والثاني ان المقدر هو اللفظ المذكور اولا اي الكافر العام بحسب الصيغة

والثالث

والثالث ان عمومه حاصل من عموم لفظ الكافر الاول على حمل شارح الشرح وخصوص الكافر
الاول لا يغير بهذا العموم على ما حمل ودليل المصنف دال على الجميع والادلة الثلاثة من الخصم كل واحد منها
يبني على مقابل احد من الامور المذكورة فالثالث في مقابل الاول والاول في مقابل الثاني فقط على
حمل شارح الشرح بانه لا يمكن ان يكون المقدر بينهما عاما والالزام خلاف مرتبة المسلم الذي هو في مقابل الثاني
والثاني ايضا على حمل آخر والثاني في مقابل الثالث والثاني ايضا على حمل شارح الشرح وهو ظاهر وفي مقابل
الثالث على حمل الآخر وتوجيهه انه انما يصح قولكم تخصيص الاول لا يوجب تخصيص الثاني فيكون باقيا على عمومه
لو كان المقدر هو اللفظ الاول العام بحسب الصيغة ولا يلزم ذلك والا لزم ان يكون المقدر في نحو
هو المقدر في المطلقات وهو باطل بالاتفاق ومما ذكرنا ظهر سقوط ما قال المحشي التفتازاني ان الدليل
الاول من الخصم لا ينطبق على المقام بناء على ما حمل عليه شارح الشرح كلام المصنف اذ بطلان الثاني لا ينافي
حقية الملازمة وذلك لان مدعى المصنف على ما حمله ليس محض اثبات استلزام العموم حتى يكون
مدعى الخصم محض نفي الملازمة بل مدعى المصنف ثبوت اللازم بثبوت الملزوم ونفيه اثبات الملازمة وجعلها
هذا ينطبق على نفيه الدليل المذكور من الخصم على انه لا يمكن ثبوت العموم بمنافي اللازم اعني المعطوف
كما فصلنا وايضا فيلزم ان يكون … الا انه لا يخفى ان هذا انما يلائم توجيه شارح الشرح دون
التوجيه الآخر وغاية توجيه ما ذكرناه فتدبر لو كان ذلك حاصلا اي لو كان تقدير ما هو مذكور
الجملة الاولى التي هي المعطوف عليه لازما في المعطوف حتى يكون تقدير لفظ الكافر لازما في جملة
ولا ذو عهد اذ الغرض ان تخصيص الاول يفيد موجب تخصيص الثاني اي الغرض ان تقدير ما هو مذكور
في الجملة المعطوف عليها لازم في المعطوف فيلزم تقدير يوم الجمعة بعد عمرو وهو باطل فالمراد بالتقدير
المذكور في هذه العبارة ليس ما هو الكلام فيه من تخصيص لفظ الكافر وعدمه بل المراد اصل تقدير لفظ الكافر
قال لكن اشتركت تتمة الآية ليحبطن عملك ولا يخفى ان محل النزاع ما يتصور فيه عمومه لانه كما ان

المذكورة لا ما يعلم اختصاصه به مثل الخطاب متبع الآية والقول لازواجه بالتخيير فيه ... مثالها
وقد تعالى على الاول انه تبيانا او انه منه حرفا اقول حمل الشارح المحقق محل النزاع العموم في الحكم والا كان
حرفا فصار مختار الخصم نفي العموم اصلا وذلك لشيوعه ان يكون مذهب الخصم القائل بالعموم العموم بحسب اصل
وضع اللغة اذ كيف يقول احد ان لفظ يا ايها النبي وضع لمخاطبة جميع الامة والنداء يسقط لفظ
لغة في تحرير دليل الخصم مع كونه مذكورا في المتن وعلى ما لا يتم دليل الخصم على مدعاه ثم الشارح قال
سابق التردد وفيه التحقيق لا يحرر محل النزاع اذ قال العموم فان به عرفا ونفاه لغة ونفاه عرفا انتهى
ولا يخفى انه على تحقيق الشارح محل النزاع محرر ويفهم منه ان ... على الخصم نفي العموم بحسب العرف فيقال العموم
مطلقا الآن ولبيانه قائم عنه زعم الشارح حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب تحريم جميع الامهات عن
من جهة العرف وخص منها النظر وامثاله لمسامحة المتاخرة بالسهم والا المتوطء ...
بالحكاه والمتعلق المتعالقة وكلاهما مناسب للمقام ولذلك نقال ... فانه لو كان
المراد فيه هذه الاخبار هو مع اتباعه لكانت كاذبة فكان المراد في الحكم الذي ... لذلك
فذكر مثال الاكثر انكار العموم فيه مؤيد العموم قوله اركب بخلاف هذه الصورة ... ما اورد
بعض الشراح ان في المنع اثنان تسليم مدعى الخصم الا ان ... مدعى الخصم عموم الخطاب المفرد مع
كل من له رتبة الاقتداء مطلقا اقول هذا انما يتم لو كان المثال المذكور من افراد ...
النزاع فتوهم ان التسليم فيه تسليم في بعض موارد النزاع فيكون تسليما لمدعى الخصم المدعى للعموم
في الجملة الا ان يكون مدعى الخصم دعوى العموم في كل الخطابات المفردة فلا يكون التسليم في ... تسليما
الكل دفع ... التوهم بما حقق في اول كلامه ان التسليم في المثال المذكور ... من
محل النزاع بل محل النزاع امر ... من الاحكام الشرعية وليس فيه وجه التسليم فقال ونهبه ...
فساد ما ذكره بعض الشروح ونقل ها نقلناه فيقول شارح ... وبهذا اشارة الى التحقيق الذي ذكر

اولا

اولا في جواز فلان قبل كما فهم المحشي الشيرازي وصحح بتكلفات وقد تركنا تفصيله خوفا للاطناب ...
تعرف انما النزاع فيها قال الفاضل اقول بعد ما تبين في الجواب ان في الآية المذكورة
الخطاب بالمفرد وهو النداء وهو ليس خطابا ... والعام هو الخطاب بالامر بالطلاق وهو خطاب للمفرد
بل بصيغة الجمع وربما توهم ان عموم صيغة الامر بعد النداء يقتضي عموم النداء بانه لا يسع ...
يا فلان افعل انت ... كذا فتم الجواب لا يتوهم انه مع ذلك من موضع النزاع وحيث
ان النداء خطاب المفرد وليس من الحكم المذكور بعده عاما فيكون الخطاب المفرد مجتمعا مع العموم فقال وايضا
ليس من موضع النزاع في عموم لفظ الخطاب بالمفرد كالمثال الذي ذكر لان بعده عام فقال ثم
تعرف انه ليس تتمة المقدمة السابقة عليه لخصوص قول ... تعميم احكامه لا يحتاج ان ...
من الشارع انما يلايم ما حققه من الخطاب لم يدعوا العموم بحسب الصيغة بل بحسب الدليل ولا يحتاج الى
اثبات عموم الاحكام لثبوت التناول بحسب الصيغة بخلاف العبارات الآتية في جواب الاولى الآخر
فانها صريحة في ان المدعى العموم بحسب الصيغة فالكلام لا يخلو من تشويش الجواب منع ولا تنتهي
تعميم مثل ذلك حمل شارح ... ذلك على تعميم الخطاب المفرد للامة بحسب الصيغة فيكون هذا منع
لدلالة النصوص المذكورة على تعميم الخطاب المذكور بحسب الصيغة ولذا قال ان ما ذكر ... المذكور
اعني قوله وانما يدل لو دلت على طريق المعارضة والمساهلة والا فعموم كل حكم لكل مكلف لا يقتضي
تناول كل خطاب بصيغته للكل اقول هذا مبني على حمل المنع خلاف ما يحمله عليه واما لو حمل
على ما حققه الشارح فلا مساهلة في الكلام ويكون هذا المنع منعا لدلالة النصوص على عموم حكم الخطاب
المذكور مطلقا ويتم قوله انما يدل لو دلت بما ساهله بل على حمل المنع ايضا يمكن الحكم ...
لهذا ابنا على ظاهر دعوى المستدل اعني الدليل فانه ادعى دلالة النصوص على عموم احكامه وان
كان هذا مقدمة لاثبات مدعاه على حمل المنع فعلى التقدير يكون منعا لهذا الا انه على العموم

الصيغة حتى تكون في الكلام سابقه محمول على انه يتم بالقياس او بهذا الدليل لا يتم خطابه المشهور للامه
القياس او بهذا الحديث ولا توهم الدور فقائل صيغة المذكر السالم انما قيد السالم لوجود الكثير
التنبيه ولم يظهر لنا وجهه فان هذا الخلاف جار في كل صيغ الجمع المذكر الذي يميز بالعقلاء والعصور ولهذا
وكان الشارح المحقق عمم في البيان ولم يخصص بالسالم اشارة الى ذلك ولا فرق ... الخلاف
في دخول النساء في مثل هذه وما اذا وقع في الكلام مطلقا فلا ينافي ما سيجيء من خلاف البعض
اذا كان العايد اليه مذكرا فان الخلاف الآتي مخصوص بخصوص هذه الصورة بقرينة تذكير
العايد ولا حاجة الى التكلفات التي ذكرها المحشي الشيرازي لتصحيح الاتفاق وان لم يظهر ...
لا اشارة بهذا القيد الى مناط الخلاف ومنشاه فان مناطه توهم من قال بدخول النساء انه
التغليب المنه كون في كلام العرب كما سيظهر من دليلهم هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها الظاهر المراد انه
هل هي حقيقة في معنى يدخل فيه النساء ام لا كما يظهر من كتب الاصول ولا كثير انه سيجيء انه حقيقة
الرجال وحدهم بالاتفاق فيرجع مذهب الحنابلة الى دعوى الاشتراك اللفظي فيكون مرادهم بالظهور
بالنسبة الى غير المعنى الذي حقيقة فيه اتفاقا ويرجع مذهب الاكثر الى نفيه وانها لا تكون حقيقة
الا في الرجال وحدهم وعلى هذا لا ينطبق دليل المصنف عليه كما ستعلم وانما تكون الظهور بالنسبة
الى الرجال وحدهم بمعنى انها حقيقة خاصة في المعنى الشامل للنساء ودون الرجال خاصة
مع كونه مستبعدا مخالف للاجماع ... كما سيجيء الا ان يقال المراد ظهورها بالنسبة
بطريق النقل والاشتهار مع كونها حقيقة في المعنيين وهذا لا يوجه مع بعده غير منقول عن
الحنابلة في كتب الاصول فان لفظ الظاهر في هذا الموضع من خواص هذا الكتاب وليس في اكثر
كتب الاصول الا انه هل هي حقيقة في المعنى الشامل ام لا والدليل مضطرب المراد ...
بعضها ملايم للدعوى الاولى وبعضها للاخرى وسنذكر كما هو عنده التغليب كما كان ...

القرينة

القرينة الدالة على التغليب بعدم دخول النساء انما هو من ظاهره في الدخول حتى يعمهم من القرينة
اليه او لا ولو كان مدلول المسلمات الى آخر القول هذا انما يدل على ان المسلمين الواقع في هذه الآية خاص
فيه النساء فيكون المراد منها الرجال خاصة وستعلم انه لا نزاع في انها حقيقة في الرجال وحدهم وغير
فيهما وهذه الآية تدل على انها ليست في المعنى الشامل لكن كان هو المدعى اذ ربما تستعمل حقيقة
فيه في غير هذه الآية لا يدل الا على نفي الظهور في الشامل عند الاطلاق وعدم
القرينة او للخصم ان يقول ذكر المسلمات قرينة على ان المراد المعنى الحقيقي الغير الشامل
محل النزاع هو عند الاطلاق المعروف من ان الدليل لتغليبهم الاخير ان دعوى
معروفية التغليب لا يناسب دعوى كونه حقيقة في المعنى الشامل اذ على تقدير كونه حقيقة في
الشامل لا احتياج الى التغليب الاصل في الاطلاق الحقيقة الى الاخير ان هذا لو تم انما يدل على كونه
حقيقة في الشامل لا كونه اظهر المعنيين وهذا مؤيد لكون مراد الحنابلة ما بيناه اولا قوله لولا
الظهور لما اجمع عليها وقد دفع لما يقال ... الاجماع ... دليل على شمول الصيغة بحسب اللغة بل
هو ... شرعا وهو خارج عن محل النزاع فاشار المحقق الى دفعه بانه لولا الظهور بحسب اللغة لما اجمع عليها
فحصول الاجماع دليل على ظهوره في اللغة سواء كان الاجماع حجة او لا ... من اثبات الشمول ...
شرعا فتدبر ... الشارح المحقق محل النزاع التناول شرعا ...
صريحا في المتن ... سائر كتب الاصول ... قول المخالف بعدم التناول لغة ... دليل الخصم ...
ينطبق الا على عدم التناول الشرعي كما ستعرف الجواب ...
منطبق على مذهب ... في مقابل من قال بعدم التناول لغة ...
ذكر ... بطريق الشامل والسند والمنع عام ...
السيد فلا ينافي شمول المخاطبات ... في حقوق ... في حقوق الناس الا ما خرج بالدليل ...

اختصاص في ذلك الخطاب بالاحرار وقد اجاب الشارح المحقق بقوله وانهم فرع وجود العبيد الدليل ومن
لزوم التناقض الصيغة وفي النزاع علمي ما تقدم فيه تجوز المسئلة انتهى لمبنى ما انه جعل من الخصم
كون الخطابات حقيقة شرعية في غير العبيد كما يشعر به دليله انه حيث تعتبر لسان ان الخروج
ليس للتخصيص لانه خلاف الاصل حتى يثبت انه حقيقة فيما سوى العبيد والا فيأتي كلام الخصم لا يأبى
من ان يحمل على ان مراده انها مستعملة في الشرع فيما سوى العبيد وان كان ذلك الدليل لم
يكن حقيقة شرعية فيه فتأمل فانه خلاف الاصل اذ ترك الدليل [illegible] دليلنا الدال على انه
شرعا كالمخرجات المذكورة التي تناول الخطاب لها معلوم وقد خرجوا لانه الاصل تقتضي الخروج فالمراد
بالدليل مع قوله اذ ترك الدليل ليس دليل الخروج المذكور في تناول الخطاب على ما هو ظاهر الكلام فانها لا
تدل انها على ان العبيد ليست داخلة في الاحكام المذكورة ولا يدل على اخراج العبيد بعد كون الخطاب
متناولا له حتى يكون مرجحا لارتكاب خلاف الاصل بل المراد دليلنا الدال على مذهب المختار وهو التناول
وفيه انه ليس مناط الدليل المذكور الا ان الاصل عدم النقل فغايته تعارض الاصلين فما وجه الترجيح واعتبار
ما اختاروا ان لم يتم دليل الخصم ايضا فلا بد من تتميمه بما يقال في مباحث الترجيحات من ترجيح التخصيص على
النقل فتأمل وهو جواب الاول لا فساد في كونه داخلا في المحكي عنه وليس المراد انه داخل في المحكي
اليه حتى يرد انه لا يتصور الحكاية الى النفس كما لا يتصور الامر والتبليغ الى النفس بل المحكي اليه هو الامة فقط
ولا يتصور مثل هذا في التبليغ والامر لانهما [illegible] للمحكي بحيث لا يحصل الحكم [illegible] الا بعده المخاطبة
المنادى خاصة هو المحكوم عليه بعينه فان كان هو داخلا في الحكم يلزم كونه داخلا في النداء
والامر وبهما لا يتصور نسبته الى النفس بخلاف الحكاية فانه يتصور فيه تغاير المخاطب في
اصل المحكي الذي هو مناط الحكم مع المحكي اليه فهو هو داخل في الاول دون الثاني فلا محذور وقد امر
ان افراده في ذلك الدليل [illegible] وجه عن الحكم فيما ذكره من الاحكام [illegible]

عن كل الاحكام وانما يلزم ذلك لو كان خروجه عن الاحكام المذكورة من حيث عدم المقتضي اي عدم تناول الخطابات
له من حيث ورود [illegible] كل الاحكام [illegible] اي كون الخطابات المذكورة
اليه شاملة له [illegible] في الجواب عدم تناول الخطابات المذكورة من حيث
ورود [illegible] فلا يتصور القياس وعدم تناول الحكم له الدليل خارج لا ينفع فتأمل ليس خطابا لمن
بعدهم الظاهر ان المراد لمن بعد الموجودين كما يشعر لفظ البعد وكذا الالفاظ المذكورة في الاستدلال
الاول دليل مذهب المختار لو تم لدل على اختصاص الخطاب بالحاضرين ثم الاظهر انه [illegible] مختاره
المصنف ههنا مخالف لما اختاره سابقا من ان المعدوم مكلف وقد وجه بان ما ذكره ههنا امتناع توجه
الخطاب اللفظي مشافهة الى المعدوم وما ذكره سابقا معناه انه مكلف بالكلام النفسي القديم فلا منافاة
والمراد الكلام اللفظي الذي بعد الحدوث كان خطابا للموجودين كان معناه القديم خطابا للمعدوم
في الازل ويعم بعضا الموجودين حال حدوث الخطاب اللفظي لان الخطاب المعنوي ازلا لا يشمل الموجود والمعدوم
حتى يرد انه يلزم عدم مطابقة اللفظي والمعنوي لانه تعالى [illegible] في تصحيح كون المعدوم مكلفا [illegible]
توجه الخطاب النفسي اليه بطريق التي [illegible] المعدوم بناء على تكليف المعدوم لا يلزم كونه بطريق المخاطبة
والمشافهة التي هي محل النزاع بل [illegible] بطريق الخبر [illegible] لانا نقول [illegible] ان معنى الكلام
اللفظي قديم وهو الكلام النفسي [illegible] معنى المخاطبة والمشافهة [illegible]
المخاطبة النفسي للمعدوم [illegible] فلذلك [illegible] اللفظ [illegible] كما لفظ ازلا [illegible]
للمعدوم [illegible] الناس ونحوه ظاهره ان الخلاف باعتبار ان المخاطبة والمشافهة
لا تتعلق بالمعدوم وقد يشعر عبارة بعض الكتب ان الخلاف باعتبار عدم تناول الناس والذين
آمنوا المعدوم ويشعر به عبارة شارح الشرح [illegible] حيث قال ويكون اطلاق لفظ المؤمنين والناس عليهم
التغليب ويمكن توجيهها بجعل مناط الخلاف المخاطبة والمشافهة وبعده ما قال [illegible] المخاطبة

الى المعدوم منضما الى الموجود ويصح لفظ الناس والمؤمنين بطريق التغليب لئلا يتوهم مخالفته لعموم المخاطبة
لانه جعل هذا مناط الخلاف ويحتمل ان يكون منشاء توهم الابهري في رفع كلامه الفرق بين الخطاب الذي
بطريق الخبر كما يظهر من مثاله وهو انت وزيد تفعلان حيث جوز التغليب في الاول او توهم ان رجع ما جعل
مناط الخلاف عدم شمول لفظ الناس وامثاله وجوز التغليب رد كلامه بان مناط الخلاف المخاطبة لا عدم صحة لفظ
الناس حتى يصح بطريق التغليب وعلى التقديرين لا يخفى ضعفه فان غرض شارح الشرح ان التغليب جائز في المخاطبة لكن
الا دليل فيه واما ما حمله المحشي الشيرازي كلام الابهري عليه وحكم بالتدافع في كلامه فيكون تصحيحه بحمل كلام الابهري على الجواب
الحق الذي ذكره المحشي ان يكون التغليب بطريق المجاز ومنعه وانه بطريق الحقيقة فتامل قوله [illegible] خطاب القاصر والمجنون
قال شارح الشرح هذا الاستدلال ضعيف لان عدم توجه التكليف بناء على [illegible] لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا
اقول حاصل منع الاصل في القياس المذكور في الاستدلال اي لانم عدم عموم الخطاب للمجنون والقاصر واشباههما
حتى يقيس عليها المعدوم وعدم توجه التكليف على القاصر والمجنون وامثاله لا ينافي عموم الخطاب لهم لفظا فمراده بعموم توجه
التكليف على القاصر والمجنون وامثالهما الا الى المعدوم ولا يخفى انه كلام موجه وكان الفاضل الابهري فهم من كلامه انه
جعل مناط الاستدلال عدم توجه التكليف على المعدوم واعترض على الاستدلال فاجاب الفاضل المذكور بما
اجاب وقد عرفت مراده والعجب منه ما قال المحشي الشيرازي وعلى ما ذكره ويستفاد في شرح الشرح
لكن لا يخفى [illegible] مصادرة لان عدم توجه الخطاب على المعدوم فرع عدم تناوله اي والاخفى ان الفاضل
المذكور لم يجعل انه استدلال بعدم الخطاب على المعدوم على عدم تناوله حتى يكون مصادرة بل قال الاصل
بعدم توجه الخطاب الشيم اي الى الصبي والمجنون على عدم تناول الخطاب للمعدوم من اين المصادرة فيه
وكانه غفل المحشي عن مرجع الضمير فتوهم رجوعه على الابهري غرض شارح الشرح منع الاصل في القياس كما
ذكرناه فتامل قوله فانه ان كان الخطاب مخاطبا دون من طلب اي الخطاب بانه احد فالمراد بالمخاطب من يتاتى
الخطاب اي الانسان لا المخاطب بالفعل فخرج من الشيء الفيه العموم في المفعول وان كان ظاهر خلاف ذلك فسقط

قوله شارح الشرح انه لا يصح لو نعم الا وان يقال ان الخصيص [illegible] احد وانما ما ذكره الابهري فيغ كونه [illegible] كيف
الاصول فانه مرجح في الاحكام من الاقرار والعموم بالنسبة الى من حضر لا الى المخاطب لعلم بعضهم لان الكلام فيما يدل
المخاطب لفظه ولا شك ان ما جعل الاكرم لا يتناول المخاطب لفظه ولم يسلم فرجع في المسئلة السابقة فقد لزم الامر فيه
لا جعل العلاقة الكلي رحمه انه موضوع بهذه المسئلة في النهاية الجمع المضاف على الجماعة رجح عدم العموم بالنسبة
كل نوع مال كل ملك فقال والاصل في ذلك ان هذه الاضافة تقتضي توضع الجمع على الجمع فلا تعميم
في كل فرد من افراد المضاف اليه على كل فرد من افراد المضاف اليه اقول على تقدير كون المضاف اليه
جمعا كما في المثال المذكور لا شبهة في كون مال المحل النزاع اذ كما ان التفاتي ان يكون اموالهم باعتبار تعدد
المضاف اليه يكون مفرده الجمع مال هذا استخاص فالاستغراقه انما يفيده اخذ الصدقة من مال كل واحد من كل
اموال كل شخص وليس مفرده مال من اموال الشخص واحد بل كثير كل مال من اموال شخص واحد ففيه تعريف الافراد المفردة
استغراق الجمع انما يفيد استغراق مفرداته لا استغراق اجزاء المفردات فتامل ولا فائدة [illegible] الجمع والنوع
التعميم قال شارح الشرح وتبعه المحشي الشيرازي محل النزاع قول الابهري انكار ذلك قال لئلا يعلم فيهم
ما [illegible] الكلام سواء كان المراد من لفظ العام الاستغراق ولا نعم لا تفيده تعال المبالغة اي حاصله في النوع العموم اذا
لم يكن الاستغراق وانما الحصول فيما اذا كان الاستغراق وانما فيهم ان يقول ان التغلب الى المنع والنوع
حصول هذا النوع من المبالغة فيها وهو ينافي ظهرية العموم ورجحان ارادة المعنى الحقيقي من لفظ العام ان لم يكن منافيا
لاحتمال ارادة العموم بناء على حصول هذا النوع من المبالغة والاغراق باعتبار ما يراد من اجزاء الكلام فافهم ووجه ان
فصاحة الكلام وبلاغته لا تستدعي ان يحصل فيه هذا النوع من المبالغة وكون المعاني ذلك [illegible] صحيح
في نفسه ورسوله فان امثال هذه المبالغات مناسب للشعراء ومثالهم لا لكلامه تعالى ورسوله كما قال الله تعالى وما
علمناه الشعر وما ينبغي له انه ليس المراد نفي الكلام الموزون كما قيل بل امثال هذه المبالغات التي لم يكن
موزونا ولا يقتضي البلاغة حصول كل نوع من المبالغة فتعين الحمل على المعنى الحقيقي الخالي عن المعارض التبليغ

بل منع في المنع المذكور إذا اعترض المحشي الشيرازي بأن هذا المنع إن كان لاستغراق المسالغة فظاهر أن المسالغة لا تحتمل
بذكر ما هو الواقع وكذا إن أشتق من البلاغة إلى آخر ما قال أقول المختار الشق الأول لكن المراد من المسالغة المعنى
اللغوي أي التأكيد والتقوية لا هو المصطلح في علم البديع حتى يقتضي عدم الوقوع ولا شك أن في الاستغراق
الحكم بحسب الواقع في كل الأفراد تأكيد الحكم في كل فرد فرد لأنه بمنزلة الدليل عليه ولأن في التأكيد إذا
حكم في خصوص هذا الفرد في الجمع ادعاء وبهذا البعض كما يشير إليه ابتداء كما في غيره أي الاستغناء
وهذا على زعم المصنف أن العام المخصص غير الاستثناء مجاز في الثاني أولا والا فلا يخص إذ الكل حقيقي كما تقرر
فالمراد بالعام المخصص هو الاستغراق فإنما التخصيص في الحكم كالاستثناء فيكون الجمع إخراج بعض الأفراد عن
الحكم من التخصيص متصل كالعقل مثلا فتأمل وهو ذو أجزاء ولا يخفى أن هذه العبارة إنما تناسب
التغير الثاني إذ يكفي في التغير الأول التعبير على الأفراد لا الأجزاء وكان ما ذكره ذو تعدد ثم لا يخفى
أنه أشار بقوله وهو ذو أجزاء إلى أن المراد هو كونه قابلا للتأكيد بكل ليس خصوص لفظ الكل
بل المراد كونه ذا تعدد قابلا للافتراق حسا أو حكما سواء أكد بلفظ كل أو بما يفيد مفاده كما في
الكرات المنفية مثل لفظ أصلا أو قطعا فالتلازم إنما يكون بين قبول التخصيص وبين قبول التأكيد بكل وأمثاله فيندفع النقض الذي أورده شارح الشرح على التلازم
وأما النقض الثاني فقاصر الوقع فإن مراده أن التأكيد بالكل لأجزائه
مستلزم مع التخصيص على الأجزاء وهو التغير الثاني وبالكل للأفراد مع التخصيص على
الأفراد وهو المعنى الأول ولا يلزم تلازم كل مع كل إذ ينفى فيصدق
نفيه فيكون هو كاذبا إذ لا يمكن صدق الشيء ونفيه والجواب بأن المبادي
اللغوية أن نفيه بالمعنى الحقيقي صادق وهو إنما يستلزم كذبه بالمعنى الحقيقي
لا بالمعنى المجازي وتم نسخة أوراقه قد تم الكتاب

في قولهم ما رأيت أصلا أو قطعا

في سنة ست وثمانين
وألف ١٠٨٦ من الهجرة النبوية
المصطفوية عليه ألف ألف التحية
بعون الله الملك الوهاب على يد أقل الطلاب بل أحوجهم إلى رحمة الله الملك
المنان ابن عبد الله الكليايكاني
محمد سلمان عفي عنهما وختم لهما بالحسنى
والوصي وآلهما والحمد لله أولا
وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على محمد أفضل المرسلين وعترته المعصومين

قد دخل في نوبة أقل المذنبين وأحقر الطالبين
العبد الأثم محمد حسين بن محمد قاسم عفي عنهما بمحمد وآله

روى ابن المغازلي الشافعي باسناده الى ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني
هاشم عند النبي صلى الله عليه وآله اذا انقض كوكب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
من انقض هذا النجم في منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم فنظروا
قد انقض الكوكب في منزل علي بن ابي طالب صلوات الله عليه فقالوا يا رسول الله
قد غويت في حب ابن عمك فانزل الله تعالى والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى ٥
روى صاحب كتاب الفردوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا
المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون بعدي وروى الحافظ ابو نعيم
باسناده الى ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
اولئك هم خير البرية قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي صلوات الله عليه هم انت وشيعتك
تاتي انت وشيعتك راضين مرضيين ويأتي خصماؤك غضابا مقمحين قوله راضين
مرضيين اشارة الى قوله تعالى بعد هذه الآية من قوله تمام رضي الله عنهم ورضوا عنه وروى الخوارزمي
في مناقبه باسناده عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي مني مثل راسي من بدني
وروى احمد بن حنبل باسناده عن انس بن مالك قال قلنا لسلمان رضي الله تعالى عنه سل النبي
صلى الله عليه وآله من وصيه فقال له سلمان رضي الله عنه من وصيك قال يا سلمان من كان وصي موسى
فقال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب وروى
ابن المغازلي الشافعي باسناده الى ابي ذر رضي الله عنه قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر
وقد حارب الله ورسوله ومن شك في علي فهو كافر وروى الخوارزمي باسناده عن بريدة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا فاطمة اما ترضين ان يكون زوجك خير امتي اقدمهم سلما
واكثرهم علما وافضلهم حلما وان ابنيك لسيدا شباب اهل الجنة ٥ ٥

روى ابن مردويه وهو من علماء المخالفين باسناده عن سلمان رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله خير من اخلف بعدي علي بن ابي طالب وروى السمعاني في فضائل الصحابة
باسناده عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله خير من اخلف بعدي علي بن ابي طالب
يقول علي مع الحق والحق مع علي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى الخوارزمي باسناده
قال حب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغضه سيئة لا تنفع معها حسنة ٥ وروى الخوارزمي
ايضا باسناده عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو ان
الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل
علي بن ابي طالب وروى ابن المغازلي الشافعي من عدة طرق قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا علي انت سيد المسلمين وامام
المتقين وقائد الغر المحجلين . ويعسوب المؤمنين وروى احمد بن حنبل
في مسنده باسناده الى ابي ذر رضي الله تعالى قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
يا علي انه من فارقني فقد فارق الله عز وجل ومن فارقك فقد فارقني ٥

روى ابن المغازلي
الشافعي باسناده عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني
جبرئيل عليه السلام بدرنوك من الجنة فجلست عليه فلما صرت بين
يدي ربي كلمني وناجاني فما علمت شيئا الا علمته عليا فهو باب علم مدينتي
ثم دعاه اليه فقال يا علي سلمك سلمي وحربك حربي وانت العلم فيما بيني وبين امتي بعدك
وباسناده عن حبشي بن جنادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي مني وانا من علي لا يؤدي عني الا انا او علي
وباسناده عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
مثل علي فيكم او قال في هذه الامة مثل الكعبة المستورة او المشهورة
النظر اليها عبادة والحج اليها فريضة وباسناده عن
ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
علي مني مثل رأسي من بدني

اخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس قال لما نزلت قل لا اسالكم عليه
اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك هؤلاء الذين
وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ومثله في صحيح مسلم وفي
مسند احمد بن حنبل ومثله في تفسير الثعلبي كلهم بالاسناد عن سعيد بن جبير عن
ابن عباس وروى ابن مردويه عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى الخوارزمي عن النبي صلى الله عليه وآله
قال قسمت الحكمة على عشرة اجزاء فاعطي علي تسعة والناس جزءا واحدا
وباسناده عن النبي صلى الله عليه وآله قال لكل نبي وصي ووارث وان
عليا وصيي ووارثي وروى البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله قال من
اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى
موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب
وروى ابن المغازلي الشافعي عن ابن عباس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله
عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سال بحق محمد وعلي
وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه

من كتب علي بن محمد بن طب الموسو